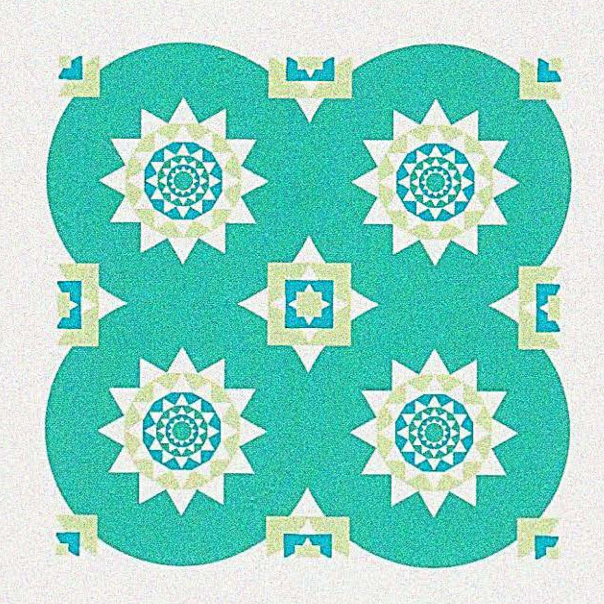
الفلسفة السياسية في العهد السقراطي



ريمون غوش



الفلسفة السياسية
في العهد السقراطي



ريمون غوش

الفلسفة السياسية في العهد السقراطي



الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN: 978-1-85516-363-8

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب. ١١٣/٥٣٤٢، بيروت، لبنان

الرمز البريدي ٦١١٤ - ٢٠٣٣

هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١) - فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)

e-mail: *alsaqi@cyberia.net.lb*

مقدمة عامة

يرى العديد من المفكرين أن «التطور الثقافي» الذي ظهر في أوقات متقاربة في أماكن عدة من العالم المتمدّن، يدعو إلى الدهشة. ويتكلم كارل ياسبرز Karl Yaspers على زمن محوري، أو على فترة محورية، في تاريخ البشرية[1]، ظهرت فيهما الفلسفة والسياسة والطبّ ودراسة التاريخ والعلوم في مواقع حضارية متعددة، كاليونان والصين والهند.

أما اليونان، فقد اعتمدوا دراسة الكون لاكتشاف الأونطولوجيا Ontologie ونظرية المعرفة أو الميتافيزيقيا.

وأما أهل الصين، فاعتمدوا الاقتصاد السياسي ليكتشفوا الأخلاق والمنطق ونظرية المعرفة. كذلك اهتمّ اليونان بـ «المدينة-الدولة» التي تؤمن الازدهار الاقتصادي، بينما فكّرت شعوب أخرى في بناء الدولة لتعبئة الفراغ السياسي الذي يخلّفه المجتمع الإقطاعي[2].

ولن ندخل هنا في دراسة مقارنة بين أقدمية ظهور الحضارات على أهميتها، بل نأخذ المنحى الإنساني الذي دفع نحو الفلسفة السياسية. فقد التزم الاجتهاد الفكري في الواقع، منذ فجر التاريخ، نقل الإنسان من حالة وجوده البدائي إلى حالة وجوده الإنساني الأصيل. وتوسّل الفكر اليوناني إنسانية الإنسان في العهد السقراطي لمعرفة ماهيته، وبالتالي معرفة علل وجوده، وأفتى بأنه «إنسان حيواني» Homo animalis.

---

[1] K. Yaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Plon, Paris, 1954.

[2] Joachim Lacrosse et autres, *Philosophie comparée, Grèce, Inde, Chine*, Paris, Vrin, 2005, p. 12.

وفي هـذا الاتجاه، يرى مارتن هيدغر أن «للإنسان ملكة خاصـة تجعله يكتشف إنسانيته أو كرامتـه الإنسانية في نزوعه إلى الحريـة»[1]. وهذا ما شعر به الشعب اليوناني الذي حاول أن يبنـي مجتمعاً ترووده الحرية، ويهدف إلى تحقيق العدالة التي تؤمّن له الكرامة الحقة في كل ما يذهـب إليـه من أعمال. كما شعر بأن أهمّ الأعمال هي العلـوم التي بدأ بتطويرها حتى أفضت بعد قرون من العمل الدؤوب إلى عصرنا الذرّي الذي غيّر مجرى التاريخ.

ولكن تطور العلوم لا يحصل إذا لم تسبقه الفلسفة وتوجّهه السياسة. وقد أسّست الفلسفة لتطـوّر المجتمعات سياسياً واجتماعيـاً وأخلاقياً وعلمياً وعلائقياً. وهـي التي اعتمدت السؤال الناتج من القلق الوجودي، ومن الدهشة التي ترافق الإنسان أمام الصعاب وتدفع به إلى العمل مـن أجل التوصّل إلى إيجـاد الجواب المقنع عن أسئلته. وأول عمل قـام به الإنسان هو إخضاع الطبيعـة لمشيئته، وتنظيم نفسه بنيوياً من أجل تحقيق هدفه. ولأن الهدف كبير وأصبح يتطلب جهـوداً مضنيـة، فقد فرض على الإنسان أن يتبع طرائق عيشٍ وأساليب كفيلة بأن تؤهله لتلك الغاية.

أهـم طرائق العيش هو العمل مع الجماعة لتأمين الضـروري، وبالتالي الكمالي. وهذا لا يتـمّ إلا إذا اتبـع المجتمع نظاماً سياسياً همّه خدمة الشعب وتأمـين حاجاته. فـ «السياسة» هي أيضاً، يونانية بامتياز، وتعني Politike «علم شؤون الدولة». وبما أن قضايا الدول واهتماماتها الداخليـة والخارجية متنوعة وذات شأن، فقد اهتمـت الفلسفة السياسية بتنظيم المجتمع وفق أنظمة حكم ودساتير، فكانت دولة المدينة عند أفلاطون، ونظام الحكم الوسطي الذي جمع بين الأوليغاركية والديمقراطية عند أرسطو.

وحـاول أفلاطـون أن يجعل رئيس الدولة فيلسوفاً مجرداً ذا صفـات فريدة. أما أرسطو، فقـد اعتمـد رئيساً من الطبقـة الوسطى يحكم بحسـب نظرية الوسط التـي وضعها في كتاب «الأخلاق» إلى نيقوماخوس وطبّقها في السياسة. وقد رأت فكتوريا ليسنكو[2] أن نظرية أرسطو الوسطيـة تشبه إلى حدّ كبـير الخط الوسطي في البوذية. والفارق بينهما هو أن مفهوم الوسط عنـد أرسطـو وضعه هدفـاً يجب أن يعمل الإنسـان على تحقيقه، في حين رأى بـوذا في الوسط

---

[1] مارتن هيدغر، **ما الفلسفة؟** تر. محمود رجب، دار الثقافة، القاهرة، لا ت. ص٣٧.

[2] Joachim Lacrosse et autres, *Philosophie comparée*, idem, p. 13.

وسيلة تقود إلى الهدف الأعلى الذي هو النيرفانا، ويلتقي هذا الهدف الأعلى ومبدأ الخير الذي وضعه أفلاطون في نظرية المثل والمشاركة.

إن الخير الذي نادى به أفلاطون جاء ردة فعل على الشرّ الذي كان يمثّله السفسطائيون الذين أنكروا باسم نظريات التغيّر المطلق عند هيرقليطس من جهة، وباسم الثبات المطلق عند برمنيدس من جهة أخرى، أي وجود للقيم وأية ديمومة لها.

لقد عمل أفلاطون جاهداً عن طريق سقراط كي يؤكّد وجود الثبات في الوجدان وفي الطبيعة، انطلاقاً من نظرية الأسماء في حوار كراتيلس، وذلك من أجل أن يرسخ القيم في المجتمع ويجعلها أساس أية سياسة ناجحة. لقد وضع قيم الخير والحق والجمال على أنها المنبع لأي حاكم ولأية شرائع ولأي دستور. ولكي يقنع الشعب حارب الفلسفة المادية وحاول استبدالها بالفلسفة المثالية والقيمية. وبالتالي، وقف ضد السياسة المادية والنفعية القائمة على الاحتكار وعلى استغلال النفوذ، وحاول استبدالها بسياسة الحاكم الفيلسوف وبالاشتراكية القائمة على حكم الجدارة والكفاءة. أما فلسفته المثالية في السياسة، فقد أوجبت عليه أن يستعرض فلسفات الطبيعيين والماديين وفلسفتي التغير والثبات وأن ينتقدها جميعاً.

ولحظ أفلاطون بدوره أن الإغراق في التسليم بالمادية الصرف يقود إلى الإغراق في القوانين والإطاحة بها وبالدساتير، وينحى بالمجتمع نحو حياة الاستهلاك، لذلك وقف ضدها وطالب بارتقاء البشرية نحو القيم السامية، وبأن الإنسان، طبقاً للميتافيزيقيا التي وضعها، أتى بفعل سقطة من العالم الروحاني، لذلك يجب أن يبقى منجذباً نحوه، وبالتالي عليه أن يعمل على تحقيق الجمهورية الفاضلة على هذه الأرض. كما حلّل الفلسفة التغييرية المطلقة ورأى أنها تقضي على العلم والمعرفة بفعل السيلان الدائم، وهو الذي يريد قوانين ثابتة تسيّر المجتمع نحو تحقيق التوازن والانسجام.

ثم إن أفلاطون توسّع في فلسفة برمنيدس ورأى أن نظرية الثبات في المطلق تجعل الحاكم متعالياً يتجه نحو تأليه نفسه، ويبتعد عن إقامة أي حوار مثمر مع أفراد المجتمع...، فلا يعود يهتم بمرؤوسيه، ولا بخيرهم، لأنه يقف خارج القوانين والسلطات القضائية التي تحاول الحدّ من التجبّر واستغلال الآخرين. ذلك لأن هذه الفلسفة تحاول أن «تشيّء» الآخر وتلغيه،

والسياسة التي تتبعها، هي الابتعاد عن العدالة والمساواة والحرية. ولذلك انتقد هذه الفلسفات في حوارات كراتيلس وتيماوس وبرمنيدس والسفسطائي.

وبعد نقده للفلسفات السفسطائية، ابتكر أفلاطون فلسفةً سياسية توليفية تقول بمبدأ التغير من ضمن الثابت، وبذلك يكون قد اعترف بوجود القيم الثابتة، وبأن البشرية تعمل من ضمنها، من أجل تحقيق ذاتها العادلة. وقد بنى هذه السياسة على نظرية المثل والمشاركة، واستعرض أبعادها في معظم حواراته، وبخاصة في «الجمهورية» و«السياسي» و«القوانين». لقد ارتكزت هذه الفلسفة السياسية على فلسفات «الكائن» الأونطولوجي المبنية على الحوار والديالكتيك وعملت على تحقيق الإنسان الفاضل في المجتمع الفاضل.

أما أرسطو، فقد استفاد من تجارب معلمه، ولم يعطِ رئيس الدولة الأهمية التي أعطاها إليه أفلاطون. وطالب بأن تكون السلطة للقوانين وللدساتير ولأنظمة الحكم. فرأى أن النظام المختلط هو الأفضل، وأن الطبقة الوسطى، بما لها من اتساع، خير من يستحق أن يقود البلاد. والهدف هو تحقيق الخير العام الناتج من تجارب البشر على هذه الأرض، وليس بفعل انبثاق عن عالم علوي.

أما سياسة العهد السقراطي المتأخر، فتتلخص بالرواقية التي آثرت التصدي للعاصفة وليس الانزواء الذي اختارته الأبيقورية طريقَ خلاصٍ أمام الأخطار والذي يُختصر باللذة. وهنا لا بد من التقرير بأن موقف الرواقية يؤكد وجود البعد القومي عند الإغريق الذين، على الرغم من خسارتهم الحرب، ظلّوا مؤمنين بذاتهم وباستقلالهم ورغبتهم في إقامة دولة ذات شأن تبلغ حدود إمبراطورية، كالتي حاول إقامتها الإسكندر المقدوني أيام أرسطو.

والواقع أن حلم أرسطو في توحيد المدن الإغريقية ضمن دولة واحدة هو الذي راود كانط الذي نادى في عالمنا المعاصر بقيام فدرالية كونية تؤمن السلم الأهلي بين البشر. وكان هوبس يقول بأن الناس ذئاب تريد أن تنهش بعضها بعضاً، «Bellum omnium omnes» فوافقه كانط على سوء الطبيعة البشرية، وأن البشر لو تركوا لأنفسهم لكانوا ذئاباً بعضهم على بعض.

لكن كانط بقي مؤمناً، شأنه شأن أفلاطون وأرسطو، بأنَّ الخير أقوى من الشر، وبأن على البشرية أن تتابع خطها الارتقائي، وأن تتّحد وفق فدرالية عامة يؤدي الجميع فيها واجبه من أجل أن تحقق أفضل الكمالات.

١. ظهور العهد السقراطي

لم يظهر العهد السقراطي في القرن الثالث ق.م. فجأة في أثينا، بل سبقه ظهور أفكار وحكم وفلسفات، بدءاً من القرن السادس ق.م. في معظم المدن اليونانية. ولم تبدأ الفلسفة في المدن الأيونية وحدها، بل يعتقد العديد من المفكرين والمؤرخين أنها بدأت في بلاد ما بين النهرين، وفي بلاد النيل. ويذهب بعضهم إلى أن أهل الصين والهند اهتموا بها بشكل لافت. ولأن الحضارة اليونانية دوّنت لأول مرة في التاريخ إنتاجها الفلسفي والعلمي، كونها استفادت من الأبجدية الفينيقية، فقد ظن العديد من المهتمين أن الفلسفة قد بدأت عند اليونان من دون غيرهم. ولم تكن الفلسفة مستقلة عن سائر العلوم، بل كانت متداخلة مع الدين والفن والعلوم والسياسة. فمن يريد أن يتعرف إليها وإلى أبعادها السياسية، عليه أن يدرسها في إطارها الاجتماعي والفكري والعلمي. لقد اهتمت الفلسفة بعلم الوجود أي الأونطولوجيا وحاولت أن تُعلّم كيف نشأ هذا الكون، وكيف تطور، وما هي أهداف الإنسان على هذه المعمورة، وكيف يعمل على تحقيقها، وما هي آراؤه السياسية وكيف عمل على نشرها.

ويخبرنا التاريخ أن السياسة مرتبطة بشكل عميق، بأنماط الحكم التي توالت على الشعوب بدءاً بظهور الإمبراطوريات في الصين والهند وفارس ومصر الفرعونية وبلاد الكنعانيين، ثم في زمان الرومان. فكل حاكم أراد أن يسوس شعبه على هواه. منهم من حاول أن يعكس تطلعات شعبه سواء في مبدأ القوة أو النرفانا أو المحبة أو المساواة. ومنهم من حاول أن يُظهر أهمية شعبه في العلوم وتطورها أو في الاكتشافات أو في نظام الحكم وبناء المؤسسات... لذلك حصل تداخل بين المعطى الفلسفي والتاريخي والعلمي، جعل أوغست كونت وهيغل يريان في تاريخ الفلسفة تأريخاً لتطور البشرية في الميادين جميعها، وشاهداً على نمو الذكاء البشري في مختلف الاتجاهات. وبالتالي، لا نستطيع أن نفصل تاريخ التطور السياسي عن التطور الفلسفي، وفي اعتقادنا يوجد تفاعل ديالكتيكي خلّاق ومبدع بينهما. فالفكر يؤثر في السياسة، كما أن السياسة تدفع نحو خلق مجتمع هدفه الكشف والابتكار.

إن تطور العهد السقراطي وتألقه الفلسفي والسياسي إنما نتج من تفاعل فكري وحضاري وسياسي حصل في القرون الثلاثة التي امتدت من القرن السادس إلى القرن الثالث ق. م.، أي من ظهور طاليس إلى بروز سقراط. ففي تلك الحقبة تفاعلت النظريات الفكرية والفلسفية

التي ترافقت مع ازدهار المدن اليونانية إبان الانتصارات ثم الانكسارات. لقد أخذ ذلك التفاعل طور التطرف من جهة، وطور الانسجام من جهة أخرى. فعندما انتصر اليونانيون على «الهمج» انعكس التفاعل تطرفاً إذ قام الحاكم وألّه نفسه ولم يعد يهتم بشعبه، وظهرت بالتالي نظريات برمنيدس التي جعلت «الواحد» يعيش في عالم علوي ولا يقيم أي اتصال مع العالم الحسي. وذلك حصل بفعل الغرور الذي انتاب الحاكم: لقد جعله النصر يزهو ويغترّ بنفسه إلى أقصى الحدود ولم يعد يأبه للشعب ولتطلعاته... وعندما استقرت المدن وعاش أهلها بحبوحة مشوبة بالفساد وازدهرت فيها الخطابة على أيدي السفسطائيين، الأمر الذي جعلهم يفقدون المعايير الخلقية ويسترسلون في طلب الملذات، ما لبثت هذه الحالة أن انعكست على فلسفة هيرقليطس القائلة بالتغير المطلق وبعدم وجود الثبات سواء في الوجدان الإنساني أو في الطبيعة. ونلاحظ أن فن الكلمة ازدهر في تلك المرحلة ومثّل دوراً في تخدير الشعوب إذ حوّلها كسلى واتكالية. وانسحب هذا الواقع على معظم فلسفات ما قبل سقراط كالمادية-الطبيعية، والتصويرية، والفيثاغورية، والنفعية، والإلحادية... فأتت انعكاساً للجو السياسي الذي كان سائداً ولنظم الحكم في المدن اليونانية.

لقد أدى التفاعل الديالكتيكي إلى «ظهور فلسفةٍ لا تعير أهمية للأخلاق عند طاليس أو برمنيدس. وذلك بفعل الصراع على السلطة. وهذه الفلسفة يمكن أن تكون بعيدة كل البعد عن الأونطولوجيا وفلسفة العلوم»[1]، وظهر مثيلها في فترات متقاربة في الصين والهند وفارس ولم تعط أهمية أيضاً للأخلاق.

وهكذا نستنتج أن كل مجتمع لديه تكوينه الذاتي، ويفضي في كل فترة من تاريخه إلى خلق نظام فلسفي معين ينسجم مع حالته وواقعه السياسي. فاليونان الذين اهتموا بالطبيعة توصلوا إلى اكتشاف النظام الكوني، وأهل الصين الذين اهتموا بالفلسفة السياسية تعمقوا في الاقتصاد السياسي لما له من تأثير في قيام الدولة وتطورها. لذلك نرى أن المواضيع الفلسفية أتت متشابهة على الرغم من أنها ظهرت في بلدان متباعدة نذكر منها، على سبيل المثال، نظرية المعرفة والميتافيزيقيا والأخلاق والمنطق والسياسة. ولأن السياسة اعتبرت العمود الفقري في استقرار المدن اليونانية، قام أفلاطون لينتقد معظم فلسفات ما قبل سقراط التي

[1] Joachim Lacrosse et autres, *Philosophie comparée*, idem, p. 21-22.

أدّت نظرياتهـا المتطرفـة إلى صـراع على السلطة وإلى قيـام ثورات متتاليـة أرهقت أهل تلك المـدن. وحاول في المقابل، هو وأرسطـو، أن يبنيا سياسات فاضلة وعادلـة ضد السفسطائيين. والمعايير التي انطلقا منها كانت قيماً أخلاقية وسياسات فاضلة ودساتير معتدلة وأنظمة حكم مثالية.

لقـد تميّز العهد السقراطـي بالعقلانية المطلقة التي أشاحت عـن الأساطير والخرافات والخيـال، وآمنت بأحـكام العقل المطلقة، محاولة إخضـاع الطبيعة لمشيئـة الإنسان واكتشاف القوانـين التي تحكـم المادة وتضبط إيقاعهـا. ونشهد في هذا العهد ظهـور سقراط وأفلاطون وديموقريطس وأرسطو والرواقيين والأبيقوريين على تنوع مذاهبهم، كما نشهد تأسيس المدارس الفلسفيـة كالأكاديمية والليسيوم اللذين أخذا على عاتقهما رفع شأن الفلسفة كي تقود العالم. وقامـت وثبات في العلـوم الوضعيـة، كالرياضيات والفلـك والهندسة والطـب وغيرها. ثم إن سقـراط بنى الأخلاق وفلسفة المفاهيم، فأكّد على الفضائل الأخلاقية وعلى معرفة تحديداتها الدقيقة. كما اهتمّ بقوانين العقل وبالاستنتاجات الحدسية التي تساعد على ازدهار العلوم[1].

وكان ظهور العقلانية من خلال اكتشاف أسس تكوين الكائن وكشف أبعاده الأونطولوجية المرتبطـة بالقضايـا الاجتماعية والعلميـة والثقافية والتربوية والسياسية. كمـا آمنت فلسفات الكائن بالإنسان وبقدراته الذاتية، وبأنه حرٌّ وسيد نفسه، ويتحمّل مسؤولية أفعاله بشكل كامل. وتجلّـى ذلك بالحوار: dia-logos وهو مصطلح مركّـب من كلمتين: Dia وتعني اثنين، وLogos وتعنـي الـكلام. والمعنى هو التحاور بين اثنين. ويتطلّب هـذا التخاطب قبول كل متحاورٍ بالآخر على أنه مساوٍ له في فهم الحقائق وإدراكها وتقبّلها.

وفي حقبـة تالية، تقدّم الحوار ليصبح الجدل أو الديالكتيك dia-lectique، وهو التفاعل الفكـري بـين متحاورين متساويـين في الملكات والقـدرات العقلية. وقد اعتـبر كل من سقراط وأفلاطـون أن الديالكتيك منهجيـة بحثية لاكتشاف الحقائق. فظهـرت الجدلية عند سقراط في منهجيـة «توليد الأفـكار»، التي تؤكد أن المعرفة موجودة في داخلنـا وليس في العالم الغيبي. واستخدمها أفلاطون في نظرية المثل والمشاركة كي يطال الإنسان القيم الهابطة من عالم علوي بحيث نحت فلسفته نحو تحقيق العدالة على المستويين الفردي والجماعي.

---

[1] Aristote, *Métaphysique*, M.4, 1078b, 17; comparer Xénophon, Mémorables, IV, 6.

أما أرسطو، فقد انتقد الديالكتيك لأن السفسطائيين كانوا قد استخدموه لتضليل الناس عبر فن الخطابة، واستبدله بالمنطق، أي «الأورغانون» الذي ينطلق في تحاليله، من مقدمات يقينية ليصل عبر الاستنتاج والاستقراء، إلى نتائج يقينية.

وتمثّلت فلسفة أرسطو بالواقعية، وقد بناها على مفهومي الوجود بالقوة، والوجود بالفعل وعلى العلل الأربع، وجعل الوجود بالفعل، أو العلة الصورية، شبيهاً بالمثال عند أفلاطون ليؤكد أن الحياة منظّمة وهادفة... وأنه يتعيّن على البشرية، بالإضافة إلى تأمين الضروريات، العمل على تحقيق العدالة الممكنة وفق معطيات كل مجتمع.

ولم يعتبر أرسطو الإنسان كائناً استهلاكياً وحسب، بل هو منتج وهادف. فبدلاً من أن يستهلك المادة، عليه أن يترك بصماته عليها من خلال نتاجه الفكري أو العلمي الذي عالج فيه أفضل السياسات، وأهم مرتكزات الأخلاق والنفس وقواعد المنطق الصوري.

وهذه العقلانية اصطدمت بالفكر الجاهل والبدائي، وآثرت الموت في سبيل الحياة والحق والكرامة. فسقراط اتّهم بالإلحاد وبتضليل الأجيال، وحُكم عليه بشرب السمّ، ففضّل الموت تحت راية الشرائع الجائرة على حكم الأفراد وانحرافاتهم الاستبدادية. وكاد أرسطو يتعرّض للمصير نفسه بفعل مواقفه ورغبته في جمع المدن اليونانية تحت سلطة دولة كبرى، فاضطهد، وعندئذٍ آثر الفرار على تسليم نفسه لحكم الطغاة قائلاً إنه لا يريد أن يكون الشهيد الثاني للفلسفة.

لقد ضحّى العهد السقراطي بشهيد، وكاد أن يضحّي بالثاني، من أجل رفعة الفلسفة في معارك الشرف ضد الاستبداد والطغيان، والتي تجلّت إبان إرساء قواعد السياسات العادلة في أثينا وفي كل مدينة، لا بل في كل دولة على مرّ العصور. وقد عرف تاريخ الفلسفة أيضاً السقراطيين المتأخرين أمثال الرواقيين والأبيقوريين والشكّاك والكلبيين الذين حاولوا الوصول إلى السياسات التي ترضي طموحهم وتحقق رغباتهم.

٢. مدخل إلى الفلسفة السياسية

يعتبر العهد السقراطي عهداً ذهبياً في تاريخ أثينا والمدن اليونانية. فقد شهدت هذه المدن تحوّلات في نظم الحكم وثورات واضطرابات، ومن رَحِم المعاناة وعدم الاستقرار،

توالـدت الأفكار مـن أجل إيجاد الحلـول المناسبة للمشكلات التي كانـت تعترض تطور الحياة السياسية. ففي إسبارطـة، كان الحكم محافظاً لأن العائلات الأرستقراطية كانت تدير شؤون البـلاد، فترسّخـت التقاليد والأعـراف، واستمرّ الحكم في جوٍ من الثبـات والاستقرار. أما في المـدن الأخرى فكان الحكم أقـرب إلى الديمقراطية، لكنه لم يعـرف الاستقرار لأن المنازعات وشهـوة التسلـط تملّكت النفوس. فشهدنا العديد مـن أنظمة الحكم الثوريـة التي توالت على البـلاد، وخصوصاً على أثينـا، بحيث مزّقت استقرارها ودفعت بمختلـف طبقات الشعب فيها إلى التفتيش عن الحكم الأمثل للمدينة.

وترافـق هذا الجـو المضطرب في المدن اليونانية مع الأجواء ذاتها التي طغت على البلدان المجـاورة، وبخاصـة في الشرق، كدولة الفرس التي حكمها «الهمـج» والتي كانت في حالة حرب دائمـة مع أثينا. وقد تميّز حكم تلك الدولة بالاستبداد والفردية، ما جعلها تعرف حكاماً طغاة استبـدوا وبطشـوا بشعوبهم بلا رحمة، كما استبدوا بالبلدان التي حكموها. وجلّ ما كان يريده الحاكم الفارسي، هو أن يؤلّه نفسه، فاستبد بسلوكه وتصرّفه جنون العظمة، ولم يكن مستغرباً أن يكـون معظم حـكام ذلك الزمان متشابهين. فشعوب مصر وبلـدان البحر الأبيض المتوسط الشرقـي والغربي، وبخاصة قرطاجة، عانوا المصير عينه، وكابـدوا الويلات التي جرّهم إليها حكامهـم. أما أهل أثينـا، فرأوا أن كلاً مـن الحكم الفارسي والمصـري والقرطاجي يمكن أن يناسب الشعوب الهمجية، لكنه لا يناسب الشعوب المتحضرة، أمثال أهل المدن اليونانية.

تلـك كانـت الأجـواء في القرن الخامـس ق. م. في المدن الإغريقية التـي ولّدت مجادلات ومناظـرات حادة بين مختلف طبقات الشعـب من أجل الظفر بأفضل حكم. ولا ننسى أيضاً أن تلـك الحقبـة تميّزت بظهور الفكـر السفسطائي، الذي تكوّن من مختلـف النظريات الفلسفية التي كانت سائدة في مرحلة ما قبل سقراط، فانطلق منها وبنى عليها نظرياته. وكانت أهم تلك النظريـات والفلسفات نظريات الفلاسفة الطبيعيين وهيرقليطس وبرمنيدس. وقد نشأت هذه النظريات بفعل السلطة والصراع على الدستور، والنزاع بين الحكّام على رفعة شأن شعوبهم.

وقـد زرعـت هذه الفلسفـة الطبيعيـة الروح الماديـة، فقالـت إن أصل الوجـود يعود إلى العناصـر الأربعـة: الهواء والماء والـتراب والنار[1] وسلّمت هذه بأن الإنسـان يأتي من الطبيعة

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، الفصل الأول - الأيونيون، ص١٢ وما بعدها.

ويـزول فيها بعد موته، فلا عـالم روحانياً ولا خلود للنفس. وقال طاليـس بأن النبات والحيوان يغتذيـان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة هو المـاء، فما يغتذي الشيء منه، يتكوّن منه بالضرورة. ثم إن النبات والحيوان يولدان من الرطوبة (...) وإن الماء أصل الأشياء[1].

أما أنكسيماندريس الذي رأى أن الماء لا يصلح لردّ الأشياء إليه، فقال باللامتناهي الذي هـو مزيج من الأضداد جميعاً، بحيث «تخرج الأشياء منه ثم تنحلّ وتعود إليه، وهكذا دواليك. ومن الأشياء ما يشرّق ويغرّب في آجال بعيدة هي العوالم التي لا تحصى، ومنها ما يتكوّن ويفسد في أوقـات قصيرة ويعوّض بعضها بعضاً علـى مرّ الزمن»[2]. كما قال بأن الهواء هو الذي يكوّن الطبيعة، فأسقط اللامتناهي واستعاض عنه بالهواء الذي جعله يحمل الكرة الأرضية. وبدوره هيرقليطـس جعـل النار أساس هذا الكون، والمبـدأ الأول الذي تخرج منـه الأشياء وتعود إليه. وهذه النار إلهية لطيفة أثيرية وهي «اللوغوس» Logos.

وتجـدر الإشارة إلى أن أفلاطون ثار على الفلسفـة المادية المتمثلة بالفلاسفة الطبيعيين، لأنها سبّبت الفساد السياسي في أثينا. وقد اعتنقها السفسطائيون الذين اعتمدوا فن الخطابة لاستمالة الناس عاطفياً أكثر من محاولة إقناعهم عقلياً. وقد اتهمهم بأنهم استخدموا الأساليب العاطفيـة والشعورية، وركّـزوا تفكيرهم في الغرائز، وأنهم لم يستخدمـوا الفكر النقدي الذي يساعـد على معرفة أفضل النظم التي تهتم بخير المدينـة وبالمصلحة العامة وتحقق الانسجام والوئام والمحبة بين مختلف شرائح المجتمع.

٣. نقد الفكر السياسي عند السفسطائيين

بدأ أفلاطون بنقد الفكر السفسطائي، فلخّص أهم مميزاته وادعاءات أصحابه:

- السفسطائـي هو صائد للشباب الفتي والغنـي، لأنه يهدف إلى جمع المال منهم وكسب معاشه بأسهل الطرق.

- يدّعـي السفسطائـي معرفة النفس البشرية من خلال تقـديم معلومات وافرة عنها في الموضوعات على تنوّعها... بحيث يأخذ إعجاب محاوره فيجذبه إليه.

---

[1] أرسطو، **كتاب ما بعد الطبيعة**، م ا ف، ٣ ص، ٩٨٣. ع ب س ٢٠ وما بعده.

[2] يوسف كرم، مرجع سابق، ص١٨.

- يقدّم نفسه على أنه عالم ومتضلّع من شؤون السياسة ومن العلوم قاطبة، وبأنه المرجعية العلمية لكل ما استعصى على البشرية.

- يدّعي أنه مبتكر للعلوم ومكتشف لأسرارها، فمن حقّه أن يبيعها لأنه عانى للحصول عليها.

- يدّعي أنه ملك الكلمة ومالك فن المحادثة، وبالتالي فإنه يخوض المعارك باحتراف نادر ويتغلب على خصومه.

- وأخيراً يدّعي السفسطائي أنه يخلّص العلوم من شوائبها الكثيرة والغامضة ويستجلي القوانين العلمية الصحيحة.

وبعد أن يعرض أفلاطون أهم ادعاءات السفسطائيين، يستنتج أن جميع هذه الصفات لا توصل إلى العلم الحقيقي، وأن أصحابها باستطاعتهم تضليل الناس من خلال فن الخطابة الذي يرمي إلى التلاعب بالحقائق وليس إلى اكتشاف مكنوناتها الحقيقية وذلك كله من أجل إرضاء الحكام والطبقة الغنية. أما الذين يريدون شراء الوظائف العامة فقد جعل السفسطائيون مدارسهم الباب الرئيسي لولوجها إذ إنهم يبيعون الشهادات من دون استحقاق من أجل الترقي الاجتماعي والبروز في المجتمعات.

لقد اعتبر كل من سقراط وأفلاطون أن الفكر السفسطائي غرّر بالعقول وضلّل الناس، وأبعدهم عن أبسط حقوقهم في المطالبة بالحرية والمساواة والعدل والتطور والرقي. واتهم أفلاطون السفسطائيين بأنهم حوّلوا حكام أثينا إلى طغاة وألّهوا أنفسهم، واستبدّوا بالعباد وفرضوا الضرائب وحكموا بقسوة، وأطاحوا القيم، وأخيراً زرعوا الروح المادية مكان الروح المثالية التي قال بها فيثاغورس وأتباعه.

ولم يرضَ فلاسفة العهد السقراطي بتعاليم السفسطائيين في الحكم وأنواعه، فحاولوا إيجاد نظم سياسية يمكن الركون إليها في حكم المدن، تقوم على سلطة الفرد المستنير أو على حكم سلطة القانون، على ألا يكون حكم الفرد حكم الطغاة، وأن يكون حكم القانون هو حكم العدالة والمساواة.

يقـول أفلاطـون: «علينا أن نتصـور الدولة وما فيها من قوانين موروثـة على أنها نوع من المحـاكاة للمدينة السماويـة. وما لا شك فيه أن القانون أفضل مـن الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإدارة التحكمية التي تصدر عن طاغية مستبد، أو عن حكومة أوتوقراطيـة أو عن حكم الغوغـاء. ولا ريب كذلك، في أن القانون هو بوجه عام، قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان من دونها، مهما تكن صفته، أخطر من الحيوانات المتوحشة»[1].

وقـد عبّر أفلاطـون عن هذه المسائل أيضـاً، في الكتاب الذي وجّهـه إلى أتباع «ديون» في صقلية حيث أوصاهم «بألا يدعوا صقلية، ولا أي بلد آخر، يخضع لسادة من البشر، بل للقانون وحـده. ذلك هـو مذهبه. كما حذّر من كـون الخضوع شراً علـى السادة والمسوديـن... عليهم جميعاً، وعلى أحفادهم وذراريهم»[2].

أمّـا أرسطو الذي تتلمذ على يد أفلاطـون زهاء عشرين سنة في الأكاديمية، فقال متأثراً بإنتـاج معلمه، وبخاصة في حواراته الأخـيرة، إن حكم القوانين يجب أن يكون أساس كل حكم. ولا تقوم الدولة الفاضلة إلا إذا بنيت على أساس اجتماعي قاعدته الطبقة المتوسطة التي «ليس أفرادهـا من الفقر بحيـث تتكسر أجنحتهم، ولا من الغنى، بحيث ينشبـون أظافرهم»[3]. كما أكـد أرسطو أن مثاله الأعلـى هو الحكم الدستوري وليس الحكم الاستبـدادي. فالقانون عنده هـو «العقل مجرداً عن الهوى». وبذلك يصبح الحكم غايته المصلحة العامة وليس مصلحة فئة معينة، أو مصلحة فرد يتحول بسهولة إلى طاغية. ويجب أن يدار الحكم وفق قوانين عامة، وأن ترعى الحكومة الدستورية شؤون المواطن الحياتية والمعيشية.

هذا المنحى نحو حكم القانون وسلطته إنما ظهر في أثينا كقفزة نوعية في تاريخ البشرية. لقـد اعتبر العهد السقراطـي أنه المنارة التـي أسقطت الفكر الأسطـوري والرجعي والجاهل، وأحلّـت مكانه حكم العقل الواعـي والمستنير والمخطط لقيادة الشعـوب وارتقائها. هذه المنارة السقراطيـة أسقطت أيضاً الفكر السفسطائي الملتوي الـذي غرّر بالشعب اليوناني زهاء ثلاثة قرون لأنه تلاعب بالحقيقة.

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٤، مقدمة د. عبد الرزاق السنهوري، ص١٣، تر. حسن العروسي.

[2] المرجع السابق، ص١٤.

[3] المرجع السابق، ص١٥.

وقد تمثّل ذلك الفكر السفسطائي بمدرسة هيرقليطس القائلة بالتغيّر الدائم، من جهة، وبمدرسة برمنيدس التي تبنّت الثبات المطلق، من جهةٍ أخرى. وقد كان القاسم المشترك للمدرستين إخفاء الحقائق عن الشعب وتغطية فساد الحكّام. فكان همّ أفلاطون كشف الحقيقة وإظهار تطرّف النظريتين لأنهما كانتا تعكسان نوعين من الحكم. فمن يقول بالثبات المطلق يعكس واقع الحاكم المنتصر الذي يؤلّه نفسه ولا يهتمّ بشعبه، وهذه النظرية تتنكّر للمعرفة الحسّية، ولا تعترف إلاّ بالفرد وبـ «الواحد»، كما تعكس لامبالاة الحاكم وأنانيته، لأنه لا يريد أن يقيم أي حوارٍ مع شعبه، بل يستخفّ بجميع أفراده. أما من يقول بالتغيير فهو يعكس حكم الفوضى الذي لا يقيم وزناً للقيم الثابتة التي تلزمه التجرّد والترفّع والعمل على رفع شأن أفراد شعبه.

يقول هيرقليطس بالتغير الدائم وبأن المرء «لا يستطيع أن يستحمّ مرتين في مياه النهر الواحد»، وأن الحياة سيلان دائم لا يتوقف، وأن التطور يحصل بفعل تعاقب الأضداد، وبالتالي، لا حقيقة ثابتة ولا معرفة حسية يقينية، وأن الحياة تسير من نقيض إلى آخر.

أما في السياسة، فكان هيرقليطس أرستقراطياً يعتدّ بنفسه ويباعد بينه وبين الناس. وكان «يحتقر العامة ومعتقداتها الدينية وعباداتها السخيفة، ومعارفها التقليدية»[1]. لقد هاجم كلاً من هوميروس وهزيود لأنهما بثّا في العامة الخرافات والأضاليل. وحكمت العامة بشكل سطحي ولم تُدر البلاد وفق الشرائع والقوانين التي تؤمن مصلحة الشعوب وتطورها. لذلك هاجم هيرقليطس حكمها السياسي وأعطى الأمثلة على جهلها وعبثها «فشبّهها تارةً، بالأطفال، وأخرى بالكلاب، وثالثة بالحمير».

وقد تعدّت كبرياؤه العامة إلى العلماء، فكان يزدري العلم الجزئي «الذي لا يثقّف العقل»، وينكر على فيثاغورس وإكسانوفان اشتغالهما به (...) وكان يعتبر العلم الجدير بالتفكير العميق هو علم المعاني الكلية. واستخدم الرمزية في ذلك وقال عن أسلوبه إنه «لا يفصح عن الفكر ولا يخفيه ولكنه يشير إليه».

إن ابتعاد هيرقليطس عن المعرفة الجزئية جعله يقع في أخطاء جسيمة ويقترب من العامة. لقد اعتقد مثلاً، أن غروب الشمس هو انطفاؤها في الماء، وأن قطرها قدم واحدة كما

---

[1] يوسف كرم، مرجع سابق، ص١٧.

يبدو للبصر. أما فلسفته المبنية على التناقض فأتت عميقة، وقد قال عنها هيغل الذي بنى أطروحته عليها، بأنه «لم يترك منها أية كلمة لم يستعرها في جدليته الفلسفية».

وإلى جانب التناقض، بنى هيرقليطس فلسفته على «اللوغوس»، أي النار التي هي أسرع حركة وأدلّ على التغيّر، وقال بأن النار هي المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وتعود إليه. وهو يصف التغيّر بأنه «نتيجة صراع بين الأضداد والشقاق أبو الأشياء وملكها».

يقول في هذا المجال: «أليست النار تحيا موت الهواء، والهواء يحيا موت النار، والماء يحيا موت التراب، والتراب يحيا موت الماء، والحيوان يحيا موت النبات والإنسان يحيا موت الاثنين؟»[1]. فالوجود هو موت يتلاشى، والموت هو وجود يزول. وكذلك في السياسة فالخير شر يتلاشى، والشر خير يزول.

أمام هذه الفلسفة، وقف أفلاطون حائراً، ذلك لأن أي عاقل لا يستطيع أن يتنكر لوجود الحركة في الكون وأن التغيّر موجود فيه. ولكن أن يبقى الإنسان يسير من موقع إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى، من دون وجود أي ثبات، فهذا أمر يؤدّي بنا إلى إنكار العلم وإنكار المعرفة، وعندئذٍ تقع البشرية في فوضى عارمة... وبالتالي، فإن الحكام يستغلّون، نظرية كهذه ليتحوّلوا طغاة مستبدين، مؤلهين أنفسهم، غير مبالين بأية مبادئ وبأية شرائع... فتقودهم نزواتهم إلى تحقيق ذواتهم المريضة بعقد الكبرياء والتعالي والأنانية وحبّ السيطرة والقهر والطغيان.

وفي المقابل، فإن فلسفة برمنيدس القائلة بالثبات المطلق وبأن ما نراه من متغيرات ليس سوى خداع حواس أوصلتنا إلى إنكار المعرفة الحسية واعتبار التغيير وهماً[2]، أعطت مفهوماً فريداً عن الله الواحد، الجامد في عليائه. هذا الواحد «يرى ويفكر بكلّيته، ويسمع، أيضاً، ولأنه جامد بالكلّية، فإنه يحكم الأشياء بقوة ذكائه العقلي»[3].

ويبدو أن هذا الكائن الواحد، الكلي الذكاء والثبات، إنما يعبّر عن تأليهه للطبيعة[4].

---

[1] يوسف كرم، **مرجع سابق**، ص١٨.

[2] أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، م ا ف ٥.

[3] أفلاطون، **برمنيدس**، المقطع ٢٣ و٣٥، ص٢٦.

[4] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome I, fasc. 1, P.U.F., Paris, 1967, p. 54-55.

وما يعنينا هو أن برمنيدس، وباسم الثبات المطلق، قد ألغى العالم الحسّي المتغير، وسمح مع هيرقليطس، للسفسطائيين، بإسقاط القيم على أنواعها، إذ لم يعد مهماً ما يجري في الحياة العادية ما دامت الصيرورة والتغيّر أصبحا وهماً تولّده الحواس والمخيلة.

أمام هذا الصراع المرير مع السفسطائيين الذين هدفوا إلى غاية محددة هي التلاعب بالحقيقة وتضليل الشعب، انبرى الفلاسفة السقراطيون لمقاومة تلك المفاهيم، من خلال مفهومهم للعدالة. فقام أفلاطون بطرح مشكلة العدالة والثبات والتغيّر ونظرية المثل والمشاركة والسياسة في حوارات أهمها: كراتيلس وبرمنيدس والسفسطائي والقوانين والجمهورية... وقد استخدم في هذه الحوارات السخرية السقراطية أسلوباً للتنقية من الكبرياء والادعاء، وإعمال النقد من أجل معرفة الذات الحقيقية.

ويسفّه سقراط هذا الأسلوب ويعترف بعجزه عن فهم الموضوع المطروح، فيُلقي أسئلة استفهامية متسلسلة على السفسطائيين الماكرين، لكونه يرى الغموض في أجوبتهم... فنرى أن احتقار السفسطائيين له في ازدياد... ولكن سرعان ما يدلّهم إلى أنهم وقعوا في التناقضات وبرهنوا عن جهلهم وادعائهم الفارغ. ويكشف لهم سمو أسئلته وعمقها، فترتدّ السخرية عليهم[1].

فالسفسطائيون يغطّون أفكارهم بالكلام المنمق، ويغطّي سقراط أفكاره بالبساطة: «من يستمع إلى سقراط يبدو له، لأول وهلة، أن كلامه مضحك، ومدعاة للسخرية لأنه يعبر عن أفكاره بألفاظ وتعابير غريبة... ولكن من ينفذ إلى أعماق كلامه يجده إلهياً قدر ما يمكن لكلام إنساني أن يكون... يجده ملآن بالصور السامية ونازعاً دوماً إلى أعلى ما يمكن النزوع إليه، إلى أعلى ما يهدف إليه المرء عندما يريد أن يصبح إنساناً كاملاً»[2].

لقد جعل أفلاطون من سقراط السياسي المثالي والمعلم المثالي والمؤمن المثالي. فلنسمعه يصرّح: «إنني أحد الأثينيين النادرين كي لا أقول الأثيني الوحيد الذي يزاول فن السياسة الحقيقية لأنني لا أبتغي في كلامي الذي أوجهه إلى الشعب الإعجاب ولا أقول له الشيء اللذيذ، بل الشيء الصالح والمفيد».

---

[1] جيروم غيث، **أفلاطون**، مرجع سابق، ص٤٠-٤١

[2] Platon, *Parménide*, trad. Emile Chambry. Garnier-Flammarion, Paris, 1968, 221-222

أمـا تعاليم سقـراط فتميزت بإيمانه العميـق بالفضيلة التي تعني عنـده المعرفة القابلة للتعلـم والتعليم. كمـا تميّز سقراط بإعطـاء التحديدات الدقيقة على حدّ قـول أرسطو. يقول سقـراط إذا استطعنـا أن نحدد أبعاد الأفكار الأخلاقية فبإمكاننـا تطبيقها على حياتنا وعلى حالات معيشتنا الخاصة. وبالتالي، فإن علماً كهذا يسهم في قيام المجتمع السوي والعادل، وهو ما سعى إليه أفلاطون طوال حياته.

لا نعـرف إلى أين وصـل سقراط في السياسة، غير أننا ندرك أنه ربط الفضيلة بالمعرفة، وهاجـم هيرقليطس وأتباعه لأن التغـيّر المطلق يقـود إلى اللاعلم وإلى الجهـل، ومن ثمّ إلى الفساد. وبالتالي وجّه نقده العنيف إلى حكام أثينا لأنهم حكموا بالجهل وآثروا الرذيلة والجهل على الفضيلة والمعرفة. وقد ظهر ذلك بالتفصيل في محاورة «الدفاع».

وهـذا ما ذكـره كزينوفـون Xénophon في كتابه «الذكريـات»[1]، ومهما يكـن من أمر، فإننـا نعتـبر أن محاكمة سقراط والحكـم عليه بالإعدام يعودان إلى اعتبـارات سياسية كانت قد أزعجت حكام أثينا، وبخاصة كركيليس. وما نراه في الجمهورية من صفات للرئيس الحاكم الفيلسوف والمنزه عن كل مشاغل الحياة الذاتية إنما يدلنا على مقولة سقراط بأن الفضيلة هي المعرفة، ولاسيما الفضيلة السياسية التي تتطلب تجرّد الحكّام والساسة تجرّداً تاماً.

---

[1] Xénophon: *Memorabilia*, Livre 1, ch. 2

القسم الأول

مفهوم العدالة عند أفلاطون



الفصل الأول

العدالة والسياسة عند أفلاطون

١. العدالة في حوارات كراتيلس وبرمنيدس والسفسطائي

ينطلق مفهوم العدالة عند أفلاطون من الكائن الأونطولوجي الذي جعله محور الحياة والوجود والأخلاق والفضيلة. لقد آمن أن البشر متساوون في عقولهم وفهمهم وإدراكهم، لا فرق بين حاكم ومحكوم، وفرد وآخر، وأن الطبيعة أهّلت كل إنسان بصفات محددة تخوّله القيام بأعمال محددة وتبوء الوظائف الملائمة. وأكّد أن الإنسان يأتي إلى هذا الكون جاهلاً، ولكن العلم يلعب دوره في تحريره من العبوديات والتخلف والتبعية، وقد جعله سيداً على الطبيعة. فاكتشاف قوانين الطبيعة هو الهدف الأساسي للبشرية الذي يجعلها على معرفة ودراية بكل ما يحوط بها من عوامل طبيعية وتقلبات مناخية، تدفع بالإنسان إلى الرقي لتأمين الكمال والسلام والمحبة. ويرى أفلاطون أن العلم وحده لا يكفي، بل يكتمل بالفضيلة التي تعبّر عن أجمل النفوس التي تعمل من أجل تحقيق الخير العام والحق والجمال.

ولحظ أفلاطون أن ما يفسد المجتمع هو الفكر السفسطائي، فوجّه إليه أعنف نقد، واتهمه بأنه يضلّل شباب أثينا، ويقضي على العدالة وعلى المساواة في السياسة وفي نظم الحكم السائدة. فالسفسطائيون يتباهون بمعرفة كل شيء. ولكنهم في الواقع لا يمكن أن يكونوا علماء،

لأن لا أحد يستطيع أن يحصل على العلوم جميعها كما يدعون، وجلّ ما يمكن أن يصل واحدهم إليه هو شيء شبيه بالعلم وليس العلم.

أ- العدالة في حوار «كراتيلس»

بدأ أفلاطون بالهجوم العلمي على مدارسهم وفلسفاتهم من أجل أن يبني الحكم السياسي في أثينا على القيم الثابتة في العدل والمساواة والحرية. فانتقد فلسفة التغيّر المطلق عند هيرقليطس وأثبت في حوار كراتيلس وجود القيم انطلاقاً من نظرية الأسماء. وكذلك تعرض لبرمنيدس وفلسفته، وشرح مفهوم العدالة عند السفسطائيين انطلاقاً من مفهوم الكائن الأونطولوجي.

يقول هيرقليطس وأتباعه، أمثال بروتاغوراس، وذلك في كتاب أفلاطون «بروتاغوراس»، إن التغيّر هو سيّد الحياة، وإن الإنسان هو مقياس كل شيء... فينبري سقراط ليبحث في هذا الحوار مع السفسطائيين ورجال الدين والسياسة عن مفاهيم العدالة والفضيلة والشجاعة والخير والجمال. وسرعان ما يبدأ بنقد أسلوب شرحهم الذي يصفه بالعمومي وبالأفقي، مؤكداً أنه يجب حصر موضوع النقاش. ولا يمكن الحصول على ذلك إلا مع البدء بتحديد ماهيات العدالة والفضيلة والسياسة بعيداً من المكان والزمان ومن الأهواء الشخصية والانفعالات العابرة لكي يأتي البحث موضوعياً. فالعقل باستطاعته أن يكوّن عالماً ذهنياً بعيداً عن رؤية الحواس في مقابل آراء السفسطائيين التي اتصفت بالعموميات والتعريفات السطحية.

وأول عمل أراد أفلاطون القيام به هو الدفاع عن المعرفة العقلية التي حاول السفسطائيون إطاحتها: ففلسفة هيرقليطس لا توصل إلى الثبات، لا في الأشياء ولا في الوجدان؛ وفلسفة بروتاغوراس تنكّرت للعلم الذي اعتبرته مجموعة أحاسيس...

وفي حوار كراتيلس أثبت أفلاطون وجود الثبات في الوجدان الإنساني، وفي الطبيعة، انطلاقاً من نظرية الأسماء التي ركّز براهينه عليها[1]. وينطلق أفلاطون من الكلام الإنساني ليبني المعرفة العقلية. لقد دار الحوار بين «كراتيلس» السفسطائي وخصمه «هرموجين» حول علاقة الأسماء بالأشياء التي تدل عليها[2].

---

[1] Platon, *Cratyle*, Collection G. F., trad. Emile Chambry, Paris, 1967, p. 391.

[2] Idem : 383-a, 384-a, 385-a, 386-d, 387-b, 387-d, puis 439-d, 440-c, 440-e.

ويعترف سقراط في بدء الحوار بأن الموضوع ليس سهلاً. ولكنه يتساءل: ألا يعترف كراتيلس باسمه؟ فهو أمر يدعو إلى الاستغراب والتعجب، ذلك لأن أي اسم نطلقه على أي شيء إنما يعبّر عنه تماماً. وكذلك الأمر على الأشخاص أكان الأفراد أطلقوه أم الدولة. وعندئذٍ وافق هرموجين سقراط[1].

غير أن كراتيلس يرى أن الأسماء هي وليدة الطبيعة وأن علاقتها بالأشياء هي علاقة طبيعية، فلا نقوى على تغيير الأسماء وتبديلها. لكن «هرموجين» يعتقد أنها وليدة الاصطلاحات التي يطلقها الإنسان وأن باستطاعته أن يبدلها ويغيّرها ساعة يشاء: فالعبد نعطيه أسماء متعددة، وكل اسم يعنيه تماماً لأنه من نتاج الأفراد بالاصطلاح[2].

لقد أدرك أفلاطون منذ بدء هذا الحوار أن كلتا النظريتين تنتهي إلى إنكار ثبات المعرفة العقلية وموضوعيتها. فإن كراتيلس، تلميذ هيرقليطس، عنى بالطبيعة ما عناه هرموجين بالاصطلاح، أي التغيير الدائم والسيلان الدائم وينكر وجود الثبات مهما كان نوعه.

كذلك لاحظ أفلاطون أن الأسماء هي البرهان على وجود الثبات في الطبيعة وفي الوجدان الإنساني سواء أكانت من صنع الطبيعة أم من صنع الإنسان أم من صنع الآلهة[3]. فالأسماء تدلّ على أشياء محدودة يدركها المتكلم والسامع فتجعل تبادل الأفكار مستطاعاً. وبالتالي، فهي تدلّ على ماهيات الأشياء، وليس على الاحساسات والانفعالات، لأنها وليدة العقل، وهذا ما يسمح بأن يكون تبادل الأفكار ممكناً.

كان بروتاغوراس يقول إن المعرفة هي وليدة الاحساسات، وينكر المعرفة العقلية، وبالتالي، فالإنسان قادر على تغيير طبيعة الأشياء وصفاتها وأفعالها. ولكن الواقع يؤكد أن للأشياء طبيعة ثابتة وصفات وأفعالاً ثابتة لا تقوى احساساتنا على تغييرها، وأن الإنسان مقيد في كل ما يصنع بطبيعة الأشياء وأفعالها وصفاتها وبطبيعة ما يصنع. فالحدّاد الذي يصنع منشاراً باستطاعته أن يصنعه كبيراً أو صغيراً، لكنه لا يستطيع أن يغيّر من طبيعة المنشار.

---

(1) Platon, *Cratyle*, idem : 383-a, 384-a, 385-a, 386-d, 387-b, 387-d, puis 439-d, 440-c, 440-e.

(2) جيروم غيث، **أفلاطون**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٢، ص٥٨-٥٩.

(3) المرجع السابق، ص٥٩.

هكـذا تدل إذاً الأسمـاء على هذه الماهية. ومن مطابقة الشيء الذي نَصْنَعُهُ لهذه الماهية يستمـد هـذا الشيء صوابيته، أو حقيقتـه الوجودية. فالأسماء إذاً هي آلـة الفهم والتفهّم بين البشـر، وهي تعبّر عـن طبيعة الأشيـاء وأفعالها وصفاتهـا الجوهرية، وليس عـن إحساساتنا وانفعالاتنا. وتؤكد لنا هذه الأسماء حتمية قبول الثبات في الأشياء التي تدل عليها وعلى الثبات في الوجدان الإنساني الذي يدرك هذه التحديدات، وعلى العلم الناتج منها[1].

يقـول سقراط في حوار كراتيلـس: «لو أننا سلمنا مع هيرقليطس بـأن الأشياء والوجدان والعلم لا تثبت على حال، وأنها تتبدّل باستمرار، لأضحت إمكانية التحديد والتفاهم مستحيلة، ولأصبح الإيمان بوجود الثبات وهماً أو مرضاً.»

ولذلك يعتبر سقراط أن نظرية هيرقليطس وأتباعه من السفسطائيين هي وليدة مرض. فلنسمعه يقول في آخر حوار كراتيلس:

«أظـن أننـي لم أكن عرّافـاً كاذباً عندما صـوّرت رجال الماضي (هيرقليطـس وأتباعه) بعلمـاء هذا العصر الذين لشدة مـا داروا مفتشين عن طبيعة الأشياء، أخذهم الدوار فظهرت لهـم الأشياء جميعها تـدور بسرعة غريبة، فراحـوا ينسبون هذا الـدوار إلى مرض في طبيعة الأشيـاء وليس إلى مرض في نفوسهـم، وأضحوا لا يرون شيئاً ثابتاً، بـل يرون الأشياء جميعها متغيّرة متبدلة. وفي الحقيقة، ليست الأشياء هي فريسة الصيرورة، بل هم أنفسهم. إن الواقع يرغمنـا علـى اعتقاد وجـود الجميل بالذات والصالـح بالذات والشيء بالـذات، لأنه ليس من الصـواب أن يحكـم الإنسـان خلاف ما يـراه في وجدانـه وفي الأشياء، أن كل شـيء يسيل وأن يتصور الأشياء جميعها مصابة بداء السيلان. وعليه إذا كان للذات العارفة وللأشياء المعروفة وجود ثابت فيستحيل عليها قبول نظرية الصيرورة المطلقة»[2].

وهكذا لا ينكر أفلاطون التغير والتبدل في العالم المحسوس لكنه يؤمن بوجود بعض الثبات في الأشيـاء وفي الوجـدان وإلا انتفـى العلم وسقطـت المعرفة. فيقـول: «إذا كان للذات العارفة وللأشيـاء المعروفة وجـود ثابت فيستحيل علينا قبول نظرية الصـيرورة المطلقة». كما يضيف: «ليسـت الأسمـاء هي التي تحكم على الأشياء التي تعبّر عنها، بـل الأشياء هي التي تحكم على

---

(1) جيروم غيث، **أفلاطون**، مرجع سابق، ص٦٠.

(2) كراتيلس: ٤٤٠-d، ٤٣٩-e، تر. جيروم غيث في كتابه **أفلاطون**.

الأسمـاء». ويستنتج أنه لا بد للأسماء من أن تتغير وتتبدل إذا ما تغيرت الأشياء وتبدّلت لتظّل تعبرّ بشكل سليم عن طبيعة الأشياء.

إن فلسفة هيرقليطُس وأتباعه هي التي سمحت للفساد بأن ينشأ في أثينا وبأن تصبح العدالة بعيدة كل البعد عن الواقع، وهي التي سمحت للحاكم بأن يتصرّف على هواه، وأن يضرب بعرض الحائط القوانين والشرائع. وإذا ما سنّ بعض القوانين، فلكي يسخرها لمصالحه الخاصة ومنافعه الذاتية، عن طريق زرع الجور والتعسف والتسلط. وفلسفات كهذه تقود إلى حكم الطغيان وليس إلى حكم العدالة.

ب- العدالة في حوار «برمنيدس»

وينتقد أفلاطون في حوار برمنيدس النظرية القائلة بأن التحديدات التجريدية التي تعطيها النفس أو العقل الإنساني هي ثابتة في المطلق، وموجودة في عالم منفصل عن عالمنا. كما يرفض أن تكون قائمة بذاتها ومنفصلة عن الطبيعة، وبأنها ثابتة لا تتغير، ولها عالمها الذاتي وكيانها المستقل عن أية مشاركة محتملة مع هذا الكون.

هذا النقد الموجّه من قبل أفلاطون لبرمنيدس وأتباعه إنما يهدف إلى ضرب النظرية السفسطائية القائلة بأن العالم الذهني والمقولات الفكرية ثابتة بالمطلق لا تتغير ولا تتبدّل، ولا تقيم أية تفاعلات مع العالم الحسي... بل إنها تعيش وحيدة ولا شيء يعنيها في هذا الكون الحسي. لقد انتقدها أفلاطون ليبعد تأثيرها في الشعب الأثيني لأنها فلسفة خاطئة أراد أصحابها التلاعب بالحقيقة وبالقيم من أجل حماية حكام أثينا الفاسدين الذين اختبأوا وراءها ووراء مروّجيها.

أما الهدف الرئيسي الذي رمى إليه أفلاطون، فهو إرساء القواعد القيمية والأخلاقية التي تؤول إلى قيام سياسة عادلة في أثينا، مبنية على العلم والفضيلة. وسنحلّل مفهوم العلم في حوار «تيئيتت»، ثم ننتقل إلى نقد برمنيدس لنظرية المثل أو التحديدات كي نصل إلى المعرفة القائمة على نظرية المشاركة بين العالمين الذهني والحسي.

ونلاحظ هنا أن حوار برمنيدس يُعتبر تكملة لحوار «تيئيتت» الذي طرح فيه أفلاطون موضوع المعرفة وكيفية تحديد العلم، وأن السفسطائيين، أتباع هيرقليطس، حدّدوا العلم بأنه

قائم على الإحساسات وعلى تداعي الصور، وقد رأينا ما جعلهم يتنكرون لثبات العلم ولضرورته ولشموله، كما يعرض أفلاطون في هذا الحوار نظرية بروتاغوراس القائلة بأن المعرفة هي نتاج الحواس، وبالتالي لا علم ولا معرفة ثابتة، بل أن كل شيء يخضع للتغير وللصيرورة واللاتحديد المطلق.

ويؤكد أفلاطون على هذا الصعيد أنه يوجد في الإنسان نفس قادرة على التجريد وهي التي تحدد الماهيات التي نجد فيها بعض الثبات، وأن العلم قائم على هذه التحديدات انطلاقاً من نظرية الأسماء. فيقول عن هذه النفس إنها المثال الثابت في الإنسان: «فإذا ما وجدت فينا هذه القوة التي هي دوماً عين ذاتها، آنذاك ندرك الأسود والأبيض بوساطتها مستعملين الاحساسات وسيلة»[1].

كذلك يُرينا كيف تكوّن النفس هذه التحديدات: «تبحث النفس عن هذه التحديدات الثابتة إذ تقابل الاحساسات بعضها ببعض وتقيس الواحد بالآخر. تحسّ النفس بيبوسة اليابس وبنعومة الناعم بواسطة حاسة اللمس، وأما تصور اليبوسة والنعومة والتمييز بينهما ومعرفة طبيعتهما، فهو فعل خاص بالنفس»[2]. وهذا يعني أن النفس باستطاعتها أن تقيم تحديداً عقلياً، وهو الصفة المشتركة الموجودة في الأشياء.

ويُنهي أفلاطون حوار «تيئيتت» بوجوب البحث عن العلم ليس في الاحساسات كما يقول بروتاغوراس وأتباعه «بل في الفعل أياً كان اسمه حيث تدرس النفس الأشياء وحدها وبلا واسطة»[3]. وبالتالي، فإن التحديدات الثابتة لا توجد منفصلة عن الأشياء، بل توجد فيها.

غير أن هذه المقولة لم يقبلها برمنيدس الذي يوجّه أعنف نقد إلى الأفكار التجريدية أو المثل أو التحديدات كيف أنها «قادرة أن تحفظ ذاتها واحدة ثابتة إذا وضعناها في الأشياء الصائرة»، لأن مقولة كهذه تقضي على فلسفته السفسطائية برمتها. لذلك نراه يوجّه إلى سقراط أول سؤال عن صحة نسبة النظرية إليه. ويبدو أن برمنيدس لا يصدّق نسبة النظرية إلى سقراط لما فيها من قوة تجريد وفهم وإدراك وعمق لوصف الواقع العقلي.

---

[1] Platon, *Théétète*. G.F. Paris, 1967, 185 d, p. 127.

[2] Idem : 186-b,186-d, p. 128-129.

[3] Idem : 187-b, 187-d, p. 130-131.

- برمنيدس: قل لي يا سقراط، أَصحيح أنك تفرّق هذا التفريق الذي تتكلم عليه فتضع جانباً ما تدعوه المثل، وجانباً ما يشارك فيها، أتعتقد حقاً بوجود مثال للشبيه وللواحد ولبقية المثل المشابهة، منفصل عن الشبيه الذي يخصّنا..؟»

- سقراط: «نعم».

- برمنيدس: «هل تفرّق التفريق نفسه في الحالات التالية: فتضع مثالاً قائماً في ذاته وبذاته للجميل وللخير بالذات، ولكل من المثل المشابهة؟»

- سقراط: «نعم»[1].

ويمكن أن نفهم جواب سقراط هنا لأنه كان يقول بوجود مُثُل رياضية وقيمية متميزة عن الأشياء.

غير أن برمنيدس يعود ويسأله عما إذا كان «يعترف بوجود مثال للإنسان متميز عنا وعن كل الناس؟ وبوجود مثال للماء وللناس؟» فيجيبه سقراط: «هذه مسألة كانت ولا تزال تحيرني، فلست أعرف الآن هل ينبغي أن أجيب نعم أو لا»[2].

ويواصل برمنيدس استجواب سقراط:

«الأشياء التي تظهر لنا دنيئة كالشَّعْر والوحل والأقذار وغيرها من الأشياء التي لا قيمة لها، هل تساءلت عما إذا كان عليك أن تضع لها مثالاً قائماً في ذاته وبذاته ومختلفاً عنها؟».

يجيب سقراط: «كلا، إني أعترف بوجود ما نراه. ولكني حين أفكر في وجود مُثل لهذه الأشياء يظهر لي الأمر مستغرباً. ومع ذلك كثيراً ما كنت أشعر بضرورة قبول مُثل حتى لمِثْل هذه الأشياء، على أنني لم أكن أتوقف عند هذا الشعور، بل أهرب منه خوفاً من التعرض للسخرية والسخافة»[3].

لم يكن برمنيدس يعترف بوجود العالم الحسي، وكان يعتبره وهماً ولا يقبل إلا بالوجود العقلي الصرف. لذلك يحاول أن يقنع سقراط بأن ينكره بدوره فيقول له بأنه ما زال طري

---

(1) Platon, ibid. *Parménide*, idem : 130-c, p. 216-217.

(2) Ibid.

(3) Platon, *Théétète,* idem, p. 78, *Parménide*, idem : 131.

العـود وأن الفلسفـة لم تستولِ بعد عليه، لأن جواب سقراط يعـبّر عن تناقض عميق: من جهة، يعـترف بوجود مشاركة بين الفكرة والعالم الحسي، ومن جهة أخرى، يتنكر لوجود مثال مجرد للأشيـاء الدنيئـة، لذلـك سنشهد محاولة مـن قبل برمنيدسـ لإظهار التناقضـات في نظرية سقراط، بغية حمله على تركها.

■ **أهم انتقادات برمنيدس لسقراط**

التناقض الأول: يشـير إليه برمنيدس وهـو كيف يوفق بين وجود المثـال الواحد البسيط والأشياء المحسوسة الكثيرة التي تستمد وجودها منه، إما بالمشاركة أو بالحضور.

يعـبّر هـذا الافتراض عن مفهـوم بدائي وحسّـي للمثـال أو الفكرة، مـا استوجب وجود التناقـض، ذلـك لأنه «إذا قبلنا بالافتراض الأول صيّرنا المثال البسيـط المتجزئ متجزئاً إلى مـا لا نهاية وقضينا على بساطته ووحدته، وإذا مـا قبلنا بالافتراض الثاني صيّرناه كثرة بعدد الأشيـاء المشتركة فيه وقضينا على وحدته، وقضينا في كلا الحالين على ثباته، لأن حلول المثال في الأشياء المتغيرة الصائرة يجعله متغيراً بتغير الأشياء الحالّ فيها»[1]. وقد أراد أفلاطون أن يبعد عنا هذا المفهوم الحسّي.

التناقض الثاني: هو في تصور المثال واحداً: حاول أفلاطون أن ينتقد الفلسفة التصويرية الصرفـة. يقول برمنيدسـ لسقراط: «هاك السبب الـذي جعلك تضع مثالاً واحـداً للأشياء. عندمـا تظهر لك مجموعة من الأشياء الكبـيرة ويشملها نظرك جميعها، وتعتقد أنك اكتشفت فيهـا صفـة واحدة وهي ما هي، عند ذاك تضع من صفة الكبـير «مثالاً واحداً...» وعليه إذا ما ألقـت النفس نظرة جديدة على المجموعة المؤلفة من المجموعة السابقة ومن مثال «الكبير»، ألا تكشف لهذه المجموعة مثالاً كبيراً جديداً يفرض عليها شكلاً من الكبير.

سينكشـف إذاً مثال جديد للكبير وراء مثال الكبير بالذات، والأشياء التي تشارك فيه مع مجموعـة جديدة يسيطر عليها مثال جديد تستمد منه المجموعة كلها صفة الكبير. وعليه ليس المثال واحداً، بل مثل لامتناهية»[2].

---

[1] Platon, idem, p. 79, Parménide : 132.

[2] Idem : 132-d.

يقول أفلاطون إن فصل المثال وتجسيده ينتهي إلى إنكار وحدته، وبالتالي إلى إنكار التحديدات أو الماهيات الثابتة، وذلك لأنه لا يوجد في الطبيعة غير أشياء كثيرة مختلفة، وأن المثال هو قبل كل شيء الصفة المشتركة الثابتة التي يراها العقل محقّقةً في الأشياء وحاضرة فيها.

يضيف أفلاطون أن المثال منفصل عن الأشياء، وأنه يكوّن موضوع الرؤية العقلية. غير أن هذا الفعل ليس حقيقياً لأن العقل يصيّره عندئذٍ مثالاً لا متناهياً فتفقد الأشياء تحديداتها. وعندما تفقد الأشياء الثبات والتحديد، تصبح المعرفة العقلية مستحيلة.

التناقض الثالث: بعدئذٍ قام أفلاطون بإظهار التناقض في حال تصورنا المثال تصوراً عقلياً صرفاً. فهو يعتقد أن تصور المثال حالة من حالات النفس التي تجعل المثال أو الفكرة تحافظ على وحدتها وبساطتها. ويرى أن هذا المفهوم التصويري الصرف ينتهي إلى القضاء على موضوعية المعرفة لأنه يقضي على الوجود الخارجي. إن التصور الصرف هو لا فكرة وأما الفكرة الحقيقية فهي فكرة شيء موجود.

التناقض الرابع: وأخيراً يرى أفلاطون أننا نقع في التناقض عندما نتصور المثال أو الفكرة منفصلة عن العالم الخارجي أي الحسي. ذلك أننا إذا ما قمنا بهذا الفصل، فإننا نتنكر عندذاك للعلم والمعرفة والقيم، ونقع في الفكر الهيرقليطي والصيرورة. وقد حاول أفلاطون من خلال مسيرته الفكرية الطويلة أن يبني القيم ويؤكّد ثباتها وموضوعيتها ضد الحسّيين والماديين وبروتاغوراس وهيرقليطس، لذلك جعل المثل قائمة في ذاتها وبذاتها واعتبر أنها مبادئ وعلل للقيم الإنسانية والتحديدات الطبيعية. وبالتالي، حاول أن يوفّق بين طبيعة المثال والمشاركة ليزيل التناقض بينهما[1]. إن وجودنا القيمي الكامل، وإن كنا في العالم المحسوس، يشهد على وجود المثل ووجود مبدأ المثل أي مثال الخير بالذات. إن إمكانية اتصالنا بالمثل شرط أولي لوجودنا القيمي ولمعرفتنا العلمية. وعليه، يوجد المثال في ذاته وبذاته وفينا وبنا.

لقد رأى أفلاطون الصعوبات والتناقضات ولكنه ظل على رأيه بأن المعرفة إنما تقوم على المشاركة بين العالمين الحسي والعقلي، ومن دون هذه المشاركة نقع في الجهل وفي اللاعلم، وبالتالي في السفسطة التي دمّرت أثينا وزرعت الفساد لدى الطبقة الحاكمة، وقضت على

[1] Platon, *Parménide*, idem, p. 81-82.

العدالــة. وكمــا رأينا، فإن أفلاطــون ينتقد فكر هيرقليطس القائل بالصــيرورة المطلقة، ونراه هنــا يستخدم برمنيدس من أجــل أن يهدم تلك الفلسفات. ولكن مــا أن ينتهي منها حتى يعود لينتقــد برمنيدس نفسه. تقول فلسفة برمنيدس بالوحدة المطلقة، وتنكر الكثرة أياً كان نوعها، وذلــك ليخلص الفكر الإنســاني من التناقضات. فالوجود كما يصوره في نشيده المشهور، واحد وحيــد ليس له ابتــداء، قديم أزلي، غير مجتــزأ ولا متحول، بل دائم الاستقــرار، وباقٍ في ذاته وبذاتــه، وعلــى حال واحدة، وفي المكان ذاته. إنه يقول: «الوجــود موجود، فلا يمكنه أن يكون لا موجوداً، بطريقة من الطرائق، واللاوجود غير موجود فلا يمكنه أن يكون موجوداً بطريقة من الطرائق»[1].

ثم إن برمنيدس يستعرض تسع فرضيات من أجل أن يخلّص نظريته من التناقض وكانت تبــوء في كل مرة بالإخفــاق، لأنه جعل الواحد لا يقيم أي اتصال مع هذا الكون خوفاً من الوقوع في التناقضات[2]. فيقول: «إذا تلاشى الواحد تلاشى كل شيء»[3].

هذه الفلسفة المتعالية، ألا تمثّل الحاكم المتعالي الذي لا يعترف بالآخر والسياسي الأرعن الــذي يتباهــى بسلطانه وانتصاراتــه؟ ونحن نعلم أن الحاكم العادل هــو الحاكم المحاور الذي يخــرج مــن ذاته ويذهب إلى الآخــر، أي إلى الشعــب، فيستمع إلى مشكلاتــه وهمومه ويحلّلها وبعدئذٍ يأخذ القرار، ويعمل على خدمة أفراد مجتمعه.

فالحاكــم الحقيقي هو خادم شعبــه الحقيقي، لذلك نعتقد أن فلسفة الثبات تعكس تجبّر حاكم أثينا الفاسد الذي يحتقر شعبه، ويبعد نفسه عنه، ولا يسدي إليه خدمة. إن حاكماً كهذا يبنــي مواقفــه على فلسفة الثبات، سيسقــط حكمه، وستؤول المدينــة إلى الفوضى التي حاربها أفلاطون.

بعد هذا الإخفاق سيحوّل أفلاطون البحث إلى حوار «السفسطائي» بغية إيجاد الرد على فلسفة برمنيدس من أجل الوصول إلى فلسفة قيمية تقود الحاكم إلى ترسيخ الحرية والمساواة والعدالة.

---

(1) Platon, *Parménide*, idem, p. 135-136.

(2) Idem, p. 135-136-137-142-146-159-160-142-155-157-159-160-163-164-165.

(3) Idem : 166-e, p. 303-304.

ج- العدالة في حوار «السفسطائي»

سيحاول أفلاطون إيجاد الحل من خلال معالجة مفهوم الكائن Etre بكل أبعاده الأونطولوجية، ويصل إلى النظرية العلمية القائمة على المشاركة العمودية والأفقية. وبالتالي، سيصل إلى ثبات القيم التي يريد أن يبني سياسة أثينا عليها، من خلال مفهوم العدالة المبني على الجدارة والكفاءة وتوزع الثروات. كما يلزم الحاكم بالتجرد والتعالي والحكم وفاقاً للشرائع العادلة وليس أن يتحول إلى طاغٍ مستبد، لا همّ عنده إلا تأليه نفسه.

ويطرح سقراط على تيودورس في بدء «حوار السفسطائي» السؤال الآتي: هل يختلط عليك اسم السفسطائي بالسياسي وبالفيلسوف؟ ويجيبه تيودورس بأن السياسي هو الذي يهتم بالخطب العامة، أما السفسطائي، فيهتم بالخطب الخاصة، والفيلسوف هدفه الحكمة.

ويدّعي السفسطائي بأنه يقود الشباب إلى الفضيلة ولكنه في الواقع يقودهم إلى الرذيلة. لا يتكلّم السفسطائي إلا ليخدع ولا يكتب إلا لمنفعته ولا يحبّ أحداً لأن الحكمة غير موجودة عنده. علينا أن نأخذ الحذر من السفسطائيين وألا نحتقر مفاهيم الفلاسفة. يهتم السفسطائي بالشباب الغني حباً بمالهم في حين أن الفيلسوف يهتم بالجميع ولا يعير أي اهتمام لثروة الشباب، فإنه لا يعظّمها ولا يحتقرها[1].

وبعد أن يحدد سقراط الفيلسوف وأهميته، ينتقل إلى تحليل مفهوم اللاكائن عند برمنيدس.

■ اللاكائن والخطأ

يقول «الغريب» في «حوار السفسطائي» محاولاً اكتشاف اللاكائن: «هل من الصعب إدراك أن الخطأ موجود في آراء الناس؟ وعندما نسوق هذا، ألا نقع في التناقض المتأتي من قول برمنيدس بأن الكائن موجود واللاكائن معدوم الوجود».

إن الكلام الصحيح موجود في الكائن Etre، ولكن الخطأ موجود أيضاً في الكلام البشري، ولا يمكن إلصاقه بالكائن، وهو يعبّر عن خصائص اللاكائن. وهذه المقولة تناقض ما كان يدّعيه برمنيدس منذ كان طفلاً، من خلال بيتين من الشعر كان يرددهما باستمرار:

---

[1] Platon, *Le Sophiste*, G.T. ch XIII, trad. 9, Chambry, Paris, 1967 : 253-d, 251-b.

«لا، لا تستطيع أن تبرهن وجود اللاكائن!

فما عليك إلا أن تبعد تفكيرك عن هذا الطريق!»

ويضيف «الغريب»: «يختبئ السفسطائي، وفقاً لنظرية برمنيدس، في الوحدة المطلقة ليتلاعب بالحقيقة وليضرب القيم»[1].

وبناءً عليه، على السفسطائي أن يكفّ عن فلسفة برمنيدس في الوحدة، وليعترف بأن الكائن موجود، وكذلك اللاكائن، وإن وجودهما مرتبط الواحد بالآخر[2].

فالخطاب الخاطئ هو الذي يبرهن أن الكائن غير موجود واللاكائن موجود، على عكس ما يدعي برمنيدس ورداً على السفسطائيين الذين يدّعون أن «اللاكائن» Les non-êtres، لا لفظ له ولا تعبير يحدّده بل إنه غير مفهوم».

وهنا يستنتج أفلاطون على لسان «الغريب» المحاور، أنه من السهل دحض نظرية برمنيدس في الثبات المطلق كونه لا يعترف بوجود الخطاب الخاطئ أو الرأي الخاطئ ولا يسلم بالتالي، بوجود النماذج ولا النسخ ولا الفنون، ولا يعترف حتى بوجود التناقضات[3]. ويتابع أفلاطون الحوار، فيكشف أن اللاكائن هو الآخر Autrui وهو الذي يعقد علاقات متبادلة... وأن آراءه التي تعارض الكائن Etre هي الصفة الأساسية للاكائن.[4]

وبناءً عليه، يرى أفلاطون أن الوجود وجودنا هو جدلية المشاركة ما بين الذات والغير، والوجود واللاوجود، وأن هذه المشاركة هي أساس وجودنا العقلي والمحسوس.

■ علاقة الكائن باللاكائن والذات بالغير

في هذا المقام، يرى أفلاطون أن درجة الإدراك العقلي متعلقة جوهرياً بالماهيات، وما علينا سوى إيجاد التحديد. والتحديد يتطلب المشاركة بين الذات والغير. ولقد وجده في المثلث: الوجود والحركة والسكون: «الحركة هي غير السكون. فليست إذاً السكون. والحركة غير الذات. فليست إذاً الذات... وهي مع ذلك ذاتها. الحركة هي إذاً ذاتها ولكن من وجهتين

---

(1) Platon, Le Sophiste, idem : 239-c, p. 83.

(2) Idem : 240-c, p. 84.

(3) Idem : 241-b, p. 89.

(4) Idem : 258-c, p. 125.

مختلفتين: ندعوهما ذاتها عندما ننظر إليها في ذاتها ولذاتها... وندعوهما غير ذاتها عندما ننظر إليها بالنسبة إلى غيرها»[1].

فالماهية تتحدّد بذاتها الثابتة: الوجود هو الوجود، والحركة هي الحركة، والرجل هو الرجل. أما الماهية فتتميز من غيرها من الماهيات بإنكارها لغيرها من التحديدات.

ويستنتج أفلاطون أنه «لا بدّ من قبول اللاوجود ليس في الحركة وحسب، بل في الماهيات جميعها. نعم في الماهيات جميعها، لأن كل ماهية هي غيرها بالنسبة إلى بقية الماهيات. ففي كل ماهية إذاً عدد كبير من الذات وعدد لامتناه من الغير. الوجود هو غير ذاته بقدر عدد تحديداته، هو دوماً ذاته وغير ذاته أي غير تحديداته»[2].

فاللاكائن موجود إذاً وهو مثال الغير، ولذلك لا نستطيع أن نحدّد الماهية الواحدة إلا من خلال باقي الماهيات.

ولذا، معرفتنا ناقصة ومعرضة للخطأ لكونه يستحيل على العقل البشري إدراك جميع تحديدات الوجود. فوجودنا كما يظهر لنا في الكلام البشري، هو وليد مشاركة الواحد في الكثرة، والثبات في التغير، والذات في الغير، والوجود في اللاوجود. ووجودنا هو مركب ودرجات وجودنا هي درجات تركيب، وعقلنا هو الذي يمثل علة التركيب في كل ما نقوم به...

لذلك يرى أفلاطون أن القوة التجريدية جعلت مكاناً للماهيات الثابتة في الفكر البشري، وبالتالي، سمحت بالوصول إلى المعرفة العقلية الثابتة. وهذا المعطى العقلي الثابت يتنافى مع نظرية بروتاغوراس الحسية ومع نظرية هيرقليطس القائمة على الصيرورة.

وفي المقابل، نرى أن نقد برمنيدس للمعرفة الحسية جعل المعرفة العلمية معدومة، وقضى بالتالي على العقل وطبيعته. وأفلاطون، وإن كان ينتقد التغير المطلق، فإنه لم ينكر وجود المعرفة الحسية لأنها تقودنا إلى اكتشاف الطبيعة والقوانين التي ترعاها، لذلك أكّد وجود بعض الثبات في الأشياء وفي الوجدان البشري. وهذا الثبات توصّل إليه من خلال اكتشاف اللاكائن الذي ساعد على اكتشاف المعارف والتحديدات المختلفة، وبالتالي العلم الحقيقي والثابت.

---

[1] Platon, *Le Sophiste.* Idem : 256-a, 256-c, 256-e, p. 119-120-121.

[2] Idem : 257.

وبناء عليه، انطلق أفلاطون ليبني في «الجمهورية» وفي كتاب «القوانين»، وفي سائر الحوارات مفهوم العدالة القائم على حكم الجدارة والمساواة والاشتراكية من خلال مفهومه الخاص للكائن.

■ **الكائن الأونطولوجي**

كذلك فإن مفهوم العدالة عنده يصبح مبنياً على الكائن الأونطولوجي، القائم بذاته ولذاته، والذي يتحمّل مسؤولية أعماله. وهو الذي يقوم بها باختيار حرٍّ وإرادة فعّالة ومسؤولة. إن الكائن هو الذي ينتقي قيمه وهو الذي يبدع أفكاره، وهو الذي ينتج معارفه.

وفي هذا المجال يقول «إتيان جيلسون»: «إن الميتافيزيقيا ارتبطت بالكائن القائم بذاته، وإن جميع تعثراتها أتت بسبب جعل الكائن المبدأ الأول لعلماء الميتافيزيقيا بعد أن أعطوه مفهوماً خاصاً، ثم درسه من قبل مختلف علوم الطبيعة. وقد أتت تعثرات الميتافيزيقيا بسبب إعطاء هذا الكائن البعد نفسه في مختلف علوم الطبيعة»[1].

لقد اعتبر الكائن أنه المبدأ الأول في النظام المعرفي وأن إبداعاته تعكس تطور البشرية عبر التاريخ... فالقفزة النوعية التي حصلت في العهد السقراطي، بعد اكتشاف أفلاطون للكائن الأونطولوجي، أرّخت لنقلة البشرية من المرحلة الأسطورية، أي ما قبل المنطق، إلى حقبة عقلانية ومنطقية تتعلق بتطور الكائن في مختلف الميادين. عندذاك عرف الفكر البشري نقلة نوعية قادته إلى تحديد الأسطورة بأنها أسطورة وأن لا دخل لها في حياة البشر.

وعندما يعي الإنسان هذا الأمر، يصبح باستطاعته تجاوزه بسهولة. لذلك تمكّن العهد السقراطي من أن يتجاوز الأسطورة السفسطائية التي تلاعبت بالحقيقة زمناً طويلاً، وأدرك أفلاطون أن الثبات المطلق والصيرورة المطلقة هما فكرتان أسطوريتان تلاعب أصحابهما بعقول البشر...

عندما وعى سقراط ذلك الأمر وبرهن على وجود التغيّر من ضمن الثابت، ومن خلال نسبية معينة، استطاع أفلاطون أن يبني في أثينا سياسةً عادلة وقيميّة لا تزال البشرية حتى اليوم، تعود إليها لتتعرف منها على أساس الديمقراطية السياسية.

---

[1] Etienne Gilson, *The Unity of philosophical experience*, Seribuer's Sons, New York, 1937, p. 136.

فعندمـا يتعرف الإنسـان على ذاته ويراها مرتبطة بالآخر، يعمـل على بناء مجتمع ينمو بالجميـع ويصـل إلى تحقيق الازدهـار والرخاء بمشاركـة الجميع وفق المؤهـلات المعطاة لكل فرد.

وفي هـذا الاتجاه يقول لويـس دي رايمايكر أن الوعي الفكري يلزمنـا أن نبقى ملتصقين بالتجربة وبالواقع. وكل وعي يمرّ في المرحلة الأولى «بتجربة ذاتية وبوعي معيش من قبل الإنسان: علي أن أشعر بأني أعيش، وأني حقيقة كائن يعيش، وأن أكون واعياً لذاتي وأني موجود»[1].

وينهـي تحليلـه بأن «الكائن» ليس سـوى الأنا التي تمارس حريتها وهـي سيدة في عملها، وكاملة بذاتها وتأخذ بعين الاعتبار، وفي الوقت عينه، وجود الآخر»[2].

وبنـاء عليه، فإن كل فكـرة في الذهن البشري مرتبطة ضـرورة بالكائن، فمثلاً، «عندما أقـول «رجـل»، فهذا يعني كائنـاً بشرياً، أو «الله» فهـو يعني كائناً إلهيـاً، أو «حكيم» فهذا يعني كائنـاً حكيمـاً»[3]. وعليه، فـإن أية فكرة لا تتصـل بالكائن لا معنى لها، ولا يمكـن لها أن تكون فكرة، وإنما تكون عدماً.

أمّـا تومـا الأكويني فيقول إنه خارج الكائن، لا يوجد سـوى العدم ولا يوجد أي شيء يؤثر فيـه: فالكائن يرتكز على مكوّناته الذاتية الصلبة والثابتة، وهو بذاته كامل ويكتفي بذاته، وهو بالتالي «مطلق» الحركة[4].

إنّ اكتشـاف الكائن عند أفلاطون كان إذاً المدماك الأساسي في بنائه الفكري الذي أدّى إلى اكتشـاف نظرية المثل والمشاركة التي انطلق منهـا ليبني نظامه المعرفي والسياسي والقيمي والتربوي والأخلاقي.

وبعـد اكتشاف اللاكائن بـكل أبعاده، وبعد التركيز على الحـوار السقراطي في منهجيته التحليليـة، وبعد تركيز المعرفـة العقلية على الثبات وعلى التغير من ضمـن الثابت، وبعد وضع

---

[1] Louis de Raeymaecker, «Philosophie de l'Etre, essai de synthèse métaphysique», Paris, Nawwelaerts, 3ème éd., 1970, p. 20.

[2] Idem, p. 27.

[3] Idem, p. 36.

[4] Saint Thomas d'Aquin, *In de divines nominibus*, cap. V, lec. 1, Paris, 1927, Tome II, p. 486.

نظرية الأسماء لتأكيد هذا الثبات...، انطلق أفلاطون ليبني الديالكتيك سلاحه الفكري الذي استخدمه في مختلف مناظراته الفلسفية والسياسية.

فالديالكتيك Dia-lectique يعني المحادثة بين اثنين. وهذا يعني أن الكائن الأونطولوجي القائم بذاته ولذاته... اعتبر أن الآخر هو مساوٍ له، على مختلف المستويات الاجتماعية والعلمية والفنية... وأن باستطاعته أيضاً الوصول إلى أيّة حقيقة يدور البحث حولها. لذلك نراه يؤكد أنها هبة الآلهة إلى البشر. لقد استخدم أفلاطون الدياليكتيك في السياسة عن طريق تفكيك المواقف الصلبة والعقول المتحجّرة عند الحكّام. فالرئيس الذي يحقّق نصراً ما يظنّ أنه مالك الحقيقة وحده، وأنه باستخدام القوّة والسيطرة والسطوة، يقود شعباً نحو أفضل المستويات. وأفلاطون الذي أنضجته التجارب أدرك أن السياسة الحقيقية هي التي تقوم على القيم، وعلى جعلها معيار تحرّك الحاكم. إن رهبة السلطة واجب لفرض سلطان القانون، وليس لإظهار بطش الحاكم، فالديالكتيك يأتي ليجعل التفاعل بين مختلف فئات الشعب قائماً، والحوار مطلوباً، والمناقشات أساسية، والانتقادات الإيجابية خير سلاحٍ لكي يظفر المجتمع بالعدالة. ولا يتحقّق ذلك إلا بقيام المؤسسات التشريعية والقضائية ومراكز الأبحاث العلمية، ومن خلال المناظرات الهادفة إلى تحقيق الخير العام.

٢. في العلاقة بين العدالة والسياسة

تطلّع أفلاطون إلى بناء سياسة عادلة مبنية على القيم الكبرى التي تتلخّص بالثالوث الآتي: الخير والحق والجمال. وجاءت هذه السياسة رداً على الفكر السفسطائي الذي ذهب بعيداً في المكر والخداع والدجل وإخفاء الحقائق، من أجل إرضاء الحكام وجعل الناس يرضخون لسلطتهم ولا يتمرّدون عليهم. لذلك انتقد أفلاطون برمنيدس ونظريته في الثبات المطلق، وهيرقليطس وفلسفته في التغير المطلق والدائم، وحاول أن يبني منهما فلسفة توليفية قائمة على مبدأ النسبية، وعلى الاعتراف بوجود التغير من ضمن الثابت. ومن هذه الفلسفة الجامعة بين التيارين، حاول أفلاطون إرساء قواعد المعرفة العقلية المبنية على مبدأ المشاركة بين العالمين الذهني والحسي. وتستمدّ هذه المعرفة قوتها من نظرية المثل والمشاركة التي تمثّل العمود الفقري لفلسفته المثالية.

لقد رأينا في الفصل الأول أن أفلاطون استخدم نظرية الأسماء وجعلها المدماك الأول في تأكيد وجود الثبات الذي جعل الحوار قائماً بين البشر. كما أنه حلّل مفهوم «الكائن» وفكّك بنيته وأظهر أن اللاكائن هو الآخر وهو الغير ووجوده بقوة وجود الكائن.

ومن أجل اكتمال البنيان، وضع مثال الخير على رأس السلّم الهرمي للقيم والذي منه تنبثق جميع المُثل. وغايته في بناء فلسفة سياسية مثالية في أثينا تقود أبناءها نحو العدل العام والمساواة والحرية. وقد وضع أسس هذه الفلسفة في كتاب «الجمهورية»، بغية تحقيق المجتمع الفاضل في المدينة الفاضلة، وزرع المحبة والإلفة مكان الانشقاق والتحاسد والتباغض. كما أراد أن يخلق الانسجام على المستويات التربوية والاجتماعية والاقتصادية والحرفية والمعرفية... انطلاقاً من الحوار الدياليكتيكي الذي فعّله بين السفسطائيين من جهة، وسقراط ومنهجه في «توليد الأفكار» و«الأسلوب التهكمي» من جهة أخرى.

سنستعرض التحديدات العامة التي جرت المناقشة حولها بين سقراط والسفسطائيين وسنقيّمها. وسنحلل وضع أثينا الفاسد بسبب استشراء الروح المادية وابتعادها عن العدالة، وسنصل إلى تعريف العدالة انطلاقاً من نظام تربوي حدّده في الجمهورية، وسنكتشف أن أفلاطون قد غالى في طلب المثالية وفي خلق محاولة وصف الحاكم المنزّه والمجرد والعالم والمثقف والذي يقف فوق كل السقطات والصغائر ليستمدّ قوته من نِعَم تفوق طبيعة البشر.

أ- تعريف العدالة في كتاب «الجمهورية»

يفتتح أفلاطون كتاب الجمهورية الذي وضعه في عهد الشباب، بحوار عن العدالة بين السفسطائيين وسقراط. يجعل المتحاورين كُثراً كي يحوط الموضوع من مختلف جوانبه، وقد بلغ عدد المتكلمين ستة: سقراط، وسيفالس، وبوليمارخس، وغلوكون، وأديمنتس وثراسيماخس.

ويعتبر هذا الحوار عن العدالة مثالاً لقبول الآخر، ولكون اللاكائن هو الوجه الآخر للكائن. دعْ أن اللاكائن يمثل الرأي الخاطئ في الحوار الجاري بين المتحاورين أضفْ أنه موجود بقوة في تصحيح مسار الحوار. والدليل أن أفلاطون بنى فلسفته على الحوار وانطلق منه ليعطي التعريفات الصحيحة النابعة من العمل الدقيق ومن المعرفة العقلية الصلبة وليس من تعريفات السفسطائيين الخاطئة والسطحية. فالحوار غني للغاية، وجدلية التحاور مبنية على صلابة الرأي ورجاحة المنطق العقلي وعلى التحليلات الحدسية والاستنتاجية.

يبـدأ سقراط الحوار بطـرح السؤال الآتي على سيفالس، حيث كانـوا يجلسون جميعاً في منزلـه: «مـاذا تفهم بالعدالة؟ وماذا تقـول فيها؟ أتحدّها بأنها ليست أكـثر ولا أقل من صدق المقـال، وردّ مـا للغير، أم تقـول إن الفعل الواحد يحسـب في بعض الأحوال عـدلاً، وفي بعضها تعدّياً؟»[1]

ويستنـد سقراط في شرحـه للعدالة إلى القول بأنه إذا استعـار إنسان أسلحة خطرة من صديـق وقـد أصيب في عقله، هل يُجبر علـى ردّ السلاح له، فيؤذي بذلـك نفسه؟ وهل إن قول الحقيقـة لإنسان كهـذا يُعتبر عدلاً؟ أمـا سيفالس، فإنـه يوافق سقراط علـى شروحه ويترك الحديـث لبوليمارخـس وينسحب لأن وقت تقديم الذبائح قد حان. لكـن بوليمارخس يؤيد قول سيمونيدسـ الـذي كان قد حـدّد العدالة «بأن يردّ لـكلٍ ما له»[2] ويرفض شـرح سقراط الذي اعتـبر أن هذا التحديد غير كامل ولا يمكن الركون إليه. ويعترف سقراط بأنه لم يوفّق في فهم هـذا القـول أي رد الإنسان لصديقه مجنوناً ما أودعه إياه عاقـلاً، مع أنه يسلّم أن الوديعة هي لصاحبها.

يجيب بوليمارخس: «بلى».

س – ومع ذلك، فإذا طلبها في حال جنونه، فلا يجوز ردها له، أيجوز؟

ب – بوليمارخس: حقاً، إنه لا يجوز.

س – فالظاهر أن سيمونيدس قصد شيئاً آخر بقوله: «إن العدالة هي أن يردّ للمرء ما هو له».

ب – مؤكّـد أنـه قصـد شيئاً آخـر، لأنه يرى أن علـى الأصدقاء أن يفعلـوا لأصدقائهم خيراً لا شراً.

س – فهمت، فمن ردّ ذهباً أودعه. وكان في الرد والاسترداد مضرّة للصديق، فليس ردّه عدالة، مع أن الذهب هو لمن استرده. أليس هذا ما ترتئي أن سيمونيدس يعنيه؟

ب – هذا هو بالتأكيد.

س – حسناً، أفَتردُّ لأعدائنا ما هو لهم؟

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، المطبعة العصرية، القاهرة، ط. ٢، ١٩٤٨، ص٦.

[2] المرجع السابق، ص٧.

ب - من دون شك، نردّ ما هو لهم. فللعدو على العدو دَين، قد يكون ضاراً. والضرر مأثور في موقف كهذا.

س - فيظهر أن سيمونيدسَ أعطانا حدّاً مبهما كاللغز في ما هي العدالة. وظاهر أنه يفهم جيداً أن العدالة هي إعطاء كل ما يوافقه. ذلك ما أسماه «حقه» أو ما هو «له» فاسمح لي أن أسألك أن تجود علي هنا برأيك. لو أن سائلاً سأله قائلاً: «يا سيمونيدس، إذا كان ذلك كذلك، فما هي الأشياء المقدّمة للناس كواجبةٍ ومفيدةٍ في فنٍّ يدعونه طبّاً. ما الذي يتناولها؟ فماذا تظن أنه يجيب؟»[1]

ما نريد تأكيده هو أن أفلاطون انطلاقاً من فلسفته، يجعل سقراط يقود حواراً ديمقراطياً يأخذ فيه بعين الاعتبار البعد الأونطولوجي للكائن الذي هو قائم بذاته ولذاته، وهو الذات وهو الغير وهو المبدأ المحدود والمبدأ اللامحدود. كما أن البعد الأونطولوجي يأخذ بعين الاعتبار حرية الإنسان المطلقة.

من هنا، نرى أن هدف سقراط الوصول إلى تحديد العدالة بكل حرية مسقطاً من ذهنه إرضاء الحكام أو الشعب أو أية جهة أخرى. لقد أعطى العنان لعقله النيّر كي يجتهد وينتقد ويبتكر كل المفاهيم التي تؤدي إلى العدالة. فلاحظ أن المفاهيم السائدة في هذا الحوار والتعريفات التي وردت، كانت جزئية وتطال جانباً من تحديد العدالة، لأن ثقافة المجتمع كانت محدودة والأفراد تتنازعهم الأهواء والمنافع وحبّ الجاه والسيطرة، فأتت التعريفات عمليات إسقاطية من الوعي/ وبخاصة اللاوعي، على الواقع. فتحديد العدالة بحسب سيمونيدس هو «بأن يردّ لكلٍّ ما له». والعدالة حسب بوليمارخس هي منفعة الأصدقاء ومضرّة الأعداء.

يستعرض سقراط منافع الفنون ويرى أن في كل فنٍ منفعة، ويتساءل أيضاً متى تنفع العدالة؟ ويحاول تمييز مفهوم الصديق من العدو، ويرى أن العدالة هي نفع الصديق صالحاً ومضرة العدو ردياً[2]. ويحدّد تراسيماخس العدالة بأنها «فائدة الأقوى»[3].

ولا يقبل سقراط بهذا الطرح.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق، ص٧-٨.

[2] المرجع السابق، : ٣٣٥.

[3] المرجع السابق : ٣٣٨-٣٤٤.

غير أن هذه الفلسفة استهوت نيتشه في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت» حيث يؤكد أن فلسفة القوّة هي أساس الحياة، وأنها هي التي تظفر بالحق والسلطة وتقود الشعوب نحو الخلق والإبداع. ولا حياة إلا للإنسان المتفوق Surhomme الذي يدوس جميع الشرائع والدساتير ويفرض سلطته على الآخرين. يقول بأنه ضحك مراراً على الضعفاء الذين يحسبون أنفسهم صالحين لأنه ليس لهم براثن. وكذلك استهوت الأفكار عينها ماكيافيلي القائل بأن «الفضيلة هي الذكاء مع القوة»، لأن فلسفته تقوم على أن النتيجة أو الهدف يسوّغ الوسيلة مهما كانت. وهذا المنحى كان قد أشار إليه أفلاطون في جورجياس، فحمل بلسان الصوفي كليكلكيس قائلاً بأنه «أدب استنبطه الضعفاء ليعدّلوا به قوة الأقوياء». إن فلسفات كهذه تقود حتماً إلى إبراز الطغاة في المجتمعات. إن تاريخ البشرية حافل بهم منذ عهد الإمبراطوريات القديمة حتى يومنا هذا. ولكن الطاغي سيسقط لأن تطلعاته تهدف إلى تأليه نفسه. والبشرية لا تتحمل مثل هذا الانفصام في الشخصية.

أما سقراط، فيرى أن لا خير في مضرة الآخرين وأن الصالحين دائماً نافعون. وبعد أن يتلقى نقد تراسيماخس العنيف، يردّ عليه وعلى السفسطائيين أمثاله بالقول إن «العدالة ليست هي فائدة الأقوى، وأن الشرائع التي يسنّها الحكّام تخدم مصالحهم فقط، وليس مصلحة الشعب، وقد يسنّون أحياناً شرائع تضرّ بمصالحهم، إما جهلاً، وإما سهواً. فالحكام غير معصومين، وقد يخطئون»[1]. ويرى سقراط في الردّ عليه أن العدالة لا تعني التعدّي! وأنه «يجب وضع العدالة فوق التعدّي، لا بل أن كل فنّ أو حكومة، يسعى أو تسعى، ليس للمنفعة الذاتية، بل توجب حصول تلك الفائدة للأدنى أو المحكوم، وليس للأقوى»[2]. ويؤكد سقراط: «إن من رام النجاح في فنه، فلا تتناول تلك الممارسة فائدته الشخصية، ولا يروم في حكمه ما هو أفضل له، بل ما هو لخير الآخرين الذين يحكمهم، ما دام ضمن حدود فنه»[3].

وأثناء بحثه عن تحديد العدالة، يرى سقراط أن صاحب الجدارة هو الذي يجب أن يحكم، لأن «الطمع والفهم محسوبان عاراً» (...) «فلذلك لا يسعى الأفاضل إلى تبوء المناصب رغبة منهم في تكديس المال، ولا طمعاً في إحراز الشرف».

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٣٤٠، ص١٥.

[2] المرجع السابق، ص٢١.

[3] المرجع السابق، ص٢٨.

ويضيف أن شرّ البلية أن يحكم أسافل القوم الناس. لهذا السبب يحاول الأفاضل الاهتمام بالحكم تفادياً لحكم هؤلاء. واهتمام الأفاضل ليس لجني منفعة ذاتية، أو لمسرّة خاصة، بل لأنهم أكثر فضلاً وأقل شراً. فالعادل هو الحكيم والصالح، والمتعدي هو الشرير والجاهل، والإنصاف هو أساس النجاح، والشقاق هو أصل الدمار، والتعدّي يفرّق الأصحاب، وبالتالي فلا عدل بلا فضيلة. «فالنفس العادلة والرجل العادل يعيشان حياة رضية، والمتعدي يحيا حياة ردية»[1]. و«إن من يحيا حياة العدالة سعيد ومبارك. وعلى عكس ذلك، من يحيا حياة التعدّي»[2].

وينهي سقراط حواره عن العدالة معترفاً بأنه ترك التحديد وذهب به الشطط إلى معالجة العدالة من زاوية كونها فضيلة أو رذيلة، حكمة أو جهلاً، ويتابع استطراداته، ويتساءل هل التعدّي أنفع من العدالة؟ ويقول: «كانت نتيجة بحثنا الحالي أني لم أعرف شيئاً، لأني إذا كنت لا أعرف ما هي العدالة، فلا يمكنني أن أعرف أَفضيلة هي أم رذيلة، أو سعيد هو صاحبها أم تاعس»[3].

بطبيعة الحال، لم يصل سقراط إلى تحديد كامل للعدالة لأن موضوعها كبير وأُفقها واسع، وهي مرتبطة كما سنرى بالعدالة على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي. وسيصل إلى التحديد المرجو، بعد أن ينشئ نظاماً تربوياً جامعاً ويبني العدالة على مستوى الكفاءة والجدارة والاشتراكية المرتكزة على الفضيلة والمحبة.

ب- أهمية الحوار في تعريف العدالة

غير أن ما يعنينا هو تقييم شامل لهذا الحوار انطلاقاً من البعد الأونطولوجي للكائن. يعترف سقراط كالعادة بجهله وبأنه يقوم ببحث متواصل عن الحقيقة علّه يكتشفها أو يتلمّس ماهيتها.

يحاول أفلاطون أن يعالج موضوع العدالة انطلاقاً من ارتباطه بقضايا الناس الاجتماعية، أي أنه يعطي الأمثلة من واقع الحياة مستنداً إلى رأي الطبيب وربان السفينة والإسكاف

---

[1] فلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق، ص٢٨.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

والتاجر والمرابي والحرفي والمزارع والصناعي... وينتقل ثانياً إلى هموم الناس وتطلعاتهم الذاتية والنفعية، فيدخل إلى أعماق النفس البشرية ليكتشف الغيرة والحسد وحب السلطة والجاه. فاستخدم كل طموحات الناس، وميّز بالتالي من يتجرّد لخدمتهم ومؤازرتهم من أجل أن يحقّق العدالة الصالحة، ممن يريد الحكم من أجل منافعه الخاصة وجمع الأموال والقيام بشتى أنواع التعديات.

أراد أفلاطون أن يعطي ماهية العدالة من خلال تفاعل الأفكار بين المتحاورين. وقد رأينا هذا المشهد في جعل كل متحاور يقدّم الأدلة التي هو مقتنع بها، بكل حرية، وبكل صراحة، وهي تعكس الخلفية الفلسفية لكل فرد، وتعطينا فكرة عن الجوّ الثقافي الذي كان سائداً في أثينا، وعن مدى اهتمام الناس بالشأن العام.

هذا الجو يدلّنا على فلسفة ديناميكية أدّت تباعاً إلى خلق أفكار جديدة ومعالجة موضوع العدالة في كل أبعاده الكيانية. فبدل السجال السفسطائي، نرى أن الفضيلة المتجلية بمثال الخير، هي التي تحرّك عقل سقراط لينير الطريق أمام مستمعيه كي يكتشفوا من ذاتهم ومعاً الحقيقة عبر هذه المجموعة من الأسئلة التي ترغمهم على استخدام عقلهم من أجل الولوج إلى المعرفة المرجوّة.

ما حاول أفلاطون إظهاره هو أن قوة الحجة مرتبطة بتأييد الرأي العام لها... والمتحاورون كانوا كثراً والحديث كان يهم الجميع ليصلوا معاً إلى اكتشاف الحقيقة.

في هذا الحوار لا نرى سقراط يقوم بأية إسقاطات نفسية، وتجنّب السقوط في الذاتية الجزئية أو في النسبية على أهميتها. والسقوط في الذاتي يأتي من جراء ابتعاده عن مثال الخير وهذا ما حاول فعله.

إن ارتقاء الحوار نحو الموضوعية يتطلب بعض الحكمة وبعض القيم كمغذٍّ وكمنشط لأفكارنا. وهذه الحكمة لا تأتي من خلال رؤيتنا للقضايا من الخارج، بل بمحاولة فهم القوانين التي تربط الأشياء في ما بينها وتظهرها كما هي. إن حكمة كهذه تفضي إلى الفضيلة.

كل شيء يبدأ عند سقراط بشعاره الشهير «اعرف نفسك»، ومعرفة الذات تعني فتح الحوار مع النفس لكي تدرك جميع العلاقات التي تربط الأشياء والأفلاك والبشر في ما بينهم.

لذلك فالإنسان هو سيّد نفسه، والمعرفة مرتبطة بالكائن الذي يتحرك فكره من أجل الاكتشاف. وهـذا التحرك يطال البعدين الذهنـي والحسي، من خلال مشاركـة ديناميكية تتوخى معرفة الحقيقة بكل موضوعية وتجرد.

في هذا الصدد، يقول شيشرون إن سقراط هو «أبو الفلسفة» وهو المحرك الأساسي لكل ما كتبه أفلاطون، ذلك لأنه في هذا العهد «بدأت الفكرة الخالصة طرح التشكيك في ذاتها»[1].

حاول سقراط التخلص من الأسطورة ومن القضايا التي كانت تسحر هيرقليطس واتجه نحـو العقلانيـة المطلقـة: فالمعرفة لم تعد مرتبطة بعـوالم خارقة، بل بـ «الكائـن» في كل أبعاده الكونيـة وفي علاقتـه مع ذاته. وهذه العلاقـة مع الذات ليست سوى الحـوار العلمي المبني على مقدمـات واضحـة وحقيقية والتي تقودنا بفعـل الضرورة والمنطق، وبعـد التحليل، إلى النتائج المنسجمـة مع تلك المقدمـات. يساعد هذا الحوار الفكر المشكّك كـي يكتشف الحقيقة بذاتها، وذلـك مـن خلال إخضاع أية معرفة جديـدة للتجربة والنقد والشـك، والفكر الذي يبلغ درجة عليا من التطور باستطاعته أن يحقق النتائج الصحيحة والمرجوّة.

والمنهجية التي يتبعها سقراط في هذا الحوار عن العدالة هي عملية توليد الأفكار من خلال سلسلـة أسئلة تحيط بالمتحاوريـن وتجعلهم يقرّون بتناقض أجوبتهم، مـا يدفع إلى السخرية. ولكـن هذه السلسلـة تساعدهم كي يكتشفوا بذاتهـم التعريف المطلـوب إذا كان باستطاعتهم ذلك، ولديهم درجة من الثقافة. هذه المنهجية تأخذ بعين الاعتبار أن كل فرد يتمتع بعقل سوي باستطاعته أن يكتشف الحقائق المطلوبة لأن المعرفة موجودة في ذات كل شخص.

إن توليـد الأفكار جعل الحوار إيجابيـاً وبنّـاءً وديالكتيكياً، من خلال إبعاد المتحاورين عن النفعيـة والذاتية والإسقاطـات الأسطورية أو أيـة هلوسات ذهنية لا همّ عندهـم إلا اكتشاف الحقيقـة. وهـذا يتطلب تجاوزاً غير عادي. لذلك، قال سقـراط في حوار «الدفاع» إن منهجيته ليست منه، بل هي «هبة أعطتها الآلهة للبشر»[2].

أن يتحـاور الإنسـان مع الآخريـن يعني أن لا يضـع معارفه الذاتية وحدهـا على المحك، بـل معـارف الآخرين أيضاً. ولذا علينـا أن نعتبر الآخر كائناً أونطولوجيـاً قائماً بذاته ولذاته،

---

(1) Victor Golshmidt, *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956, p. 58.

(2) Platon, *Apologie de Socrate*, Garnier, Flammarion, Paris, 1967 : 33-c.

وقـادراً على التفكير بحريـة، وأنه باستطاعتنا أن نتبادل المعارف والأفكار معه. وكون أفلاطون اكتشـف وجود اللاكائن وأنه مسـاوٍ للكائن، فإنه يؤكد أن الغير من حقـه أن يضع آراءه أيضاً، على محك التجربة، وهذا الغير هو اللاكائن. إنه على صورة الكائن، أي كائن حر ومسؤول عن أفعاله، وإنه يتمتع بكل الصفات والمزايا والإمكانات التي تخوّله أن يقرر ويحكم ويقيم التحاليل والاستنتاجـات. في هذا الاتجاه، يقول فونتونيـل: «إنّ حواراً كهذا عليه أن يرتكز على التعارض والألاعيب، وأن يهزّ الأفكار والآراء والمشاعر»[1].

هـذا الحوار الذي يقوده أفلاطون مع الآخرين إنما هو حـوار النفس مع ذاتها. «لا يمكن للنفـس أن تحاور ذاتها إذا لم تعرف كيف تستقبـل الآخر، وإذا لم يكن الآخر في داخلها. وهذا لأن الكائـن مكوّن من الذات ومن الغير، وعليـه، فالكائن يصبح مجموع العلاقات المتعددة»[2]. يقـول بول فوكيه: «إن منهجية الحـوار عند أفلاطون هي ديناميكية لأنهـا تحتوي حركة الفكر وتبحث عن الاكتشاف وعن تجاوز المضمون الأول الذي بدأ فيه الحوار»[3].

وهذا التجاوز يتماثل مع فلسفة هيغل الديالكتية. وقد لحظ هيغل أن الحوار عند أفلاطون يقـوم على عقلانية تجعل التحليل يتدرج من المقدمـات إلى النتائج، وبشكل منطقي. فهو يقول على هذا المستوى: «إن الفكرة الأساسية التي قدمتها الفلسفة هي الفكرة العقلانية التي تؤكد أن الفكر هو الذي يحكم العالم، وبالتالي فإن تاريخ البشرية قد توالت أحداثه بشكل عقلانـي»[4].

فالحـوار الـذي أراده أفلاطون هو حوار الحاكم مع المحكومـين. لقد أراد أن يقيم علاقةً تفاعليـة مثمرة بين مختلف طبقات الشعب وحكّامه، لأنه خارج الديمقراطية الحقّة لا يستقيم الحكـم، وتسقـط السياسة في النفعية، فطالـب بأن تطرح المشكلات على بسـاط البحث، وأنه بإمكاننـا الركون إلى أحكام العقل من أجل تأمين الضـروري من العيش، والقوّة في الدفاع عن الوطن، والثبات في الاقتصاد بالحرص على إبعاد الاحتكار والمحافظة على ثبات الأسعار، وعلى اهتمـام بالإنتاج القومـي وبالقائمين عليه في ظـل دولة ساهرة متجددة رائيـة. لم يعد الحكم عنده عمليةً إظهار القوة وإخضاع الشعوب لإرادة الحاكم المطلقة، بل هو حاول أن ينقل المجتمع

---

[1] Fontenelle, *Larousse du XXème siècle*, Vol 2, Ed. Larousse, Paris, p. 839.

[2] Platon, *Le Sophiste*, idem : 258-d et e.

[3] Paul Foulquié, *La dialectique*, P.U.F., Paris, p. 19.

[4] Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Papaisannou, Paris, p. 47.

مـن مفهوم ريعي إلى مفهوم آخر. أراد أن ينقـل الناس من مستوى الخضوع الغرائزي للحاكم إلى عمليـة مشاركة بين الحاكم والمحكومين. وتتطلّب هـذه المشاركة إعمال العقل في مشكلات الإنســان المجتمعية من أجـل أن يجد الحلول المناسبة التي تعود بالســؤدد على الجميع. ولا يتم هـذا الأمـر إلا من خلال الحـوار الذي هو العمود الفقـري في عملية التفتيشـ عن الحلول بين مختلف فئات الشعب والحكام.

لقـد عمـل أفلاطون جاهـداً لنقل الواقـع الإنسـاني من المستـوى البدائـي اللامنطقي والغرائـزي إلى المستويـات العقلية التي تجعل الإنسان ينكب بفعل العلـم والثقافة على محاولة الوصــول إلى درجة من الوعي تخوّلـه إيجاد الحلول المناسبة للمشـكلات التي تعترض تطوره. فالحكـم والشرائع والدساتير في دولة ما إنما تعكس درجة الوعي التي يبلغها الشعب في اختيار نسـق الحكـم الذي يفضي إلى العدالة والحريـة والانسجام والتوازن. إذ بـدل الإمبراطوريات التي كانت تفرض سلطتها بشكل وحشي على الشعوب، كالهمج وغيرهم، أراد أفلاطون أن يبني الحكـم على مبـادئ يضعها العقل وتسمح بقيام دولة المدينة حيـث يعيش الأفراد بفرح وغبطة ووئام، بعيداً عن الخوف والإذلال والخنوع؛ ويصبح الحكم وسيلة لتحرير الشعوب وقيادتها نحو تأمـين الضروري والكمالي في حياة الأفراد وللدولة ككل. ولتحقيق ذلك، على الشعب أن يتحرر من الجهل والتخلف والتبعية. ولا يتمّ له ذلك إلا إذا اتّبع نظاماً تربوياً يؤمّن فيه العلم للجميع. وحده العلم يحرر ويساعد الحاكم والمحكوم على العمل معاً من أجل الارتقاء والتطور.

٢. في العدالة والسياسة والنظام التربوي

رأينـا في تحليلنـا لتحديد العدالـة، كيف أن التعريفـات جاءت ناقصـة وجزئية ولم تفِ الموضـوع حقه. وواقـع أثينا السياسي كان بعيداً عن العدالة لأنـه في عهد الديمقراطية، أصبح الحـكام لا يسنـون الشرائع إلا لمنفعتهم الخاصة، والشعب لا يدين إلا بدِينِ المال والقوة واللذة. وأصبح العاقل يتساءل هل العدالة من صنع الطبيعة، أو من صنع الآلهة، أو من إبداع الإنسان. وهل ما أبدعه الإنسان سيوصل أثينا أو غيرها إلى العدالة الكاملة والمحققة؟

يـرى أفلاطون أن مفهـوم العدالة كما كان رائجاً، تمازج مع مـآرب الحكّام الذين قاموا بإسقاطات واعية أو غير واعية لتقوية سلطتهم ونفوذهم وتأمين منفعتهم الخاصة هم وأقاربهم

وأصحابهـم. لذلك أتت تعريفـات العدالة ناقصة ومتحيزة وغير موضوعية، وحاول كل فرد أن يعطي تعريفاً يتناسب ووضعه الذاتي والاجتماعي. وأفلاطون، الذي استهوته السياسة وأبعدته المطامـع والأهواء عن السلطة، وسمحت لطبقة جاهلة ومغتصبة بأن تأخذ الحكم بالقوة، وبأن تحكـم بالجـور... جعل سقراط يعترف بجهـل الناس للعدالة إما قصـداً وإما عن غير قصد، وجعله بطل الحل لهذه المعضلة التي حيّرت البشر ولا تزال تحيّر كل فرد حتى في أيامنا هذه.

في الواقع، انطلق سقراط من حقيقة بدهية تقول إن الناس هم من طبيعة واحدة وبالتالي فهـم متسـاوون، لأنهم جميعاً أبناء الأرض. يشرح أفلاطون الأسطـورة الفينيقية التي تصف خلـق البشر من أُمّ واحدة هـي الأرض: «فيجب على الجميع أن يهتموا بالأرض التي ولدوا منها كأم ومرضـع وأن يحسبـوا بعضهم بعضاً إخوة... كلهم إخوة»[1]. لذلك سيحاول أن يجد نظاماً تربوياً يحدد على أساسه الناس وأن يقسمهم فئات، وبالتالي، سيقدم تعريفاً للعدالة في الدولة. وبعدئذٍ سينتقل إلى تحديد قوى الإنسان الفرد ليعطي تعريفاً آخر للعدالة. وعلى هذا الأساس، سيصل إلى أن العدالة إن على المستوى الفردي أو الجماعي، إنما تأخذ ماهيتها من مثال الخير أساس المثل في نظرية أفلاطون الفلسفية.

أ- النظام التربوي

يقـوم هذا النظام الـذي تلمّسنا آفاقه في كتب الجمهوريـة وسائر الحوارات المهمة، على إبراز تكافؤ الفرص والمساواة والعدل في التعاطي بين أفراد الأمة.

يقـول سقراط بأنه «يجب أن نكثر من تزويـج أفضل الرجال بأفضل النسـاء». وبعد ولادة الأطفـال «يتسلمهـم موظفون مختصون وهم إما نساء أو رجـال أو من الجنسين»، ويأخذونهم إلى مراضـع عموميـة تحت عناية مرضعات. يهتم الموظفون بالأطفـال ويسهرون على تغذيتهم ونموّهم، و«يستدعون والداتهم لإرضاعهم حين تفيض أثداؤهن، متخذين الاحتياطات اللازمة لكـي لا تعـرف والدة طفلها. وإذا كان لبن الوالدات غـير كافٍ يأتون بغيرهنّ لإرضاع الأطفال، كما يجب تحديد أوقات الرضاعة وتعيين مربيات وخادمات يقمن بواجب السهر، وبما تستلزمه الطفولة من المهام»[2].

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٤١٥، ص٨٣،

[2] المرجع السابق : ٤٦٠، ص١٢٣-١٢٤.

بعدئــذٍ، نرسل الأولاد، ذكوراً وإناثاً، إلى المدارس فيتعلمون مناهج واحدة، ويتلقّون تربية واحدة، ويعيشون عيشة واحدة: فالمساواة هي الأساس في هذه التربية وكذلك تكافؤ الفرص بين الجميع. نعلمهــم الحساب والأعداد والكتابة والقراءة والرياضة البدنية لأن من ثوابت اليونان أن العقل السليم في الجسم السليم. ونعلمهم الجمناز، والموسيقى التي تساعدهم على التنافس والاتــزان، وذلك حتى العشرين مــن العمر، ونقيم لهم امتحاناً، فالذيــن يرسبون نحوّلهم إلى الإنتاج الزراعي والحرفي والاقتصادي وغيره من الحقول... فيؤلفون الطبقة النحاسية.

أمــا الذين ينجحون، فنضعهم في معاهد متطورة ونلقنهم علوم الفلك والأحياء والطبيعة والميتافيزيقيا والهندسة، بالإضافة إلى التربية البدنية... وفي الثلاثين، نجري لهم امتحاناً... فالذين يرسبون، نحوّلهم إلى طبقة الجند ويؤلفون طبقة المدافعين عن الدولة في أيام الحروب والتعديات الخارجية... وندعوهم الطبقة الفضية. أما الذين ينجحون، فنجعلهم يدرسون علم المنطــق لمــدة خمس سنوات، بحيث تطال مختلــف العلوم لأن المنطق أساســي لإجراء العمليات الذهنيــة، ويساعد علــى تقوية أسس التفكــير وإجراء التحليلات الضروريــة والصحيحة. كما يساعد المنطق عبر الاستقراء على إجراء التركيبات المطلوبة والاستنتاجات المنطقية، ويكشف القــول الصحيــح من الخاطــئ. وهو يساعد الحاكم لكــي يفكّر بشكل سليــم وصحيح من أجل أن يعطــي الحلــول المناسبة للمشــكلات التي تعترضه في حكمه، وذلك علــى مختلف المستويات الزراعيــة والتجارية والصناعية... كما عليه أن يستخدم المنطق ليقدّر الأوضاع الحربية بشكل دقيق من أجل أن يعرف قيادة الجند في الدفاع عن الأمة، ويرسم خطط الدفاع المدروسة جيداً في ساحات الوغى.

يُسمّــي أفلاطون هذه الطبقة بالذهبية، ولذلك سيجعل أفرادها يعملون في الشأن العام، بحيــث يتمرّسون في الوظائــف لمدة خمس عشرة سنة، فيتعلّم هــؤلاء الأخلاق والفضائل والمثل وأهمهــا مثال الخير الذي تأتي منه جميع المثــل، كما نجعلهم يتحسسون الواقع البشري وتنازع الخــير والشــر عند أفراد الشعب، أي علينا أن نجعل الحــكّام ينزلون من برجهم العاجي حيث درسوا القضايا النظرية من أجل أن يتلمسوا هموم الناس بشكل عملي.

لقد قاد هذا النظام التربوي أفلاطون إلى تعريف العدالة، فتبيّن له أنها تقوم على التزام كلٍّ عملــه الخاصــ، وعدم التدخل في شؤون غــيره. فالذي ينتمي إلى الطبقــة النحاسية، عليه

أن يعمل في الزراعة والتجارة والحياكة والسكافة، لكي يؤمّن الإنتاج الكافي للشعب. والطبقة الفضية، أي الجند، عليها القيام بواجب الدفاع، وكذلك الطبقة الذهبية. أي الحكام-الفلاسفة، عليها أن تحكم وتُدير الجند والإنتاج. والعدالة تأتي بانصياع الجميع إلى المخططات التي يضعها الحاكم الفيلسوف لجميع الناس بغية الارتقاء والنشوء.

إن مسؤولية كهذه تتطلب من الطبقات الثلاث التحلي بصفات وعادات وقوانين وعلوم وشرائع، وذلك من أجل أن تحقق العدالة الكاملة في المدينة الكاملة.

ب- العدالة وصفات الحكّام

ولأن العدالة أساس الحكم وهي التي تعكس السياسة الفاضلة والناجحة والقيمية، فقد جعل أفلاطون للطبقة الحاكمة معايير أساسية كي تقود المجتمع إلى تحقيق أهدافه في النمو والتطور والارتقاء.

فعلى الحكام أن يضعوا مثال الخير هدفاً لحكمهم و«في إنشاء الدولة»[1]. كما عليهم العمل لجعل الدولة كتلة واحدة وألا يعملوا على تمزيقها. و«إذا أصابت أحد أفراد الدولة أذية أو حظي بنعمة، هبّت المدينة جمعاء تشعر معه فرحاً وحزناً لأنه عضو في جسمها. فتفرح معه كلها أو تحزن كلها»[2]. لذلك يشعر الحاكم بأن عليه واجب مشاركة جميع أفراد المجتمع في اللذات والآلام.

وعلى الحكام أن يملكوا «ملكاً خاصاً، لا بيوتاً ولا عقاراً ولا شيئاً آخر، بل يتناولون نفقاتهم من الأهالي جزاء عملهم، وينفقون مشتركاً إذا راموا أن يكونوا حكاماً حقيقيين»[3]. وهذا هو عين التجرد والترفع عن حبّ المال والثروة. ألا نرى في حكم الديمقراطيات اليوم كيف أن القوانين تمنع الساسة الذين يصلون إلى المراكز الحكومية العالية من مزاولة أعمالهم الخاصة، وذلك كي لا يشغلوا مراكزهم الحكومية من أجل جمع المال والثروة والاحتكار؟

يقول سقراط عن الحكام المثاليين: «أفلا تجعلهم القوانين السالفة مع هذه الأخيرة، حكاماً ثقات، وتحول دون تمزيقهم المدينة بكلمة «خاصتيَ» التي يطلقونها على كل شيء خاص،

---

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٤٦٢.

(2) المرجع السابق : ٤٦٣.

(3) المرجع السابق : ٤٦٤.

عوضـ إطلاقها على شـيء واحد، فيحملـون كلٌّ إلى بيته ما أمكنه الحصـول عليه دون غيره، ومـن الجملـة «الأزواج» والأولاد، فيخلقون مسرات وآلاماً خاصة، بوساطـة المصالح الخاصة، ويسبّبون في نفوس إخوانهم آلاماً عميقة باحتكارهم الخيرات»[1].

لقـد حاول أفلاطـون أن يجعل النسـاء والأولاد والممتلكات مشاعاً... وذلـك من أجل أن يحـرّر الحاكم من النزوات الخاصة كي ينصرف إلى تأمين المصالح العامة وخير المجتمع، ولا مجال للطمع الذي يولّد الضغائن بين أفراد المجتمع.

بعدئذٍ ينتقل أفلاطون إلى مساواة النساء بالرجال في تربية الأولاد وسياسة الأهالي، وفي «خروجهـن إلى الحرب يشاطرن الرجال واجبات الحكم (...) وبذلك ينهجن أفضل منهج ولا يُسئن إلى العلاقة التي تسود أواصر المودة المتبادلة بين الجنسين»[2].

هـذه المساواة كانت في أساس العدالة في تاريـخ البشرية لأن أفلاطون قد حرّر المرأة من العبوديـة والتبعية وجعلها سيّدة وأطلقها نحو الأعمـال... وبذلك عمل على تحرير المجتمع من التخلـف، وأرسى قواعد التطور الفـردي والاجتماعي. أضف إلى هذا أنه حـرّر المرأة كالرجل مـن الجهل عندما أقر بتعليم جميع أفراد المجتمع في جمهوريته الفاضلة. غير أن تعليم النشء لا يتـمّ «ما لم يملك الفلاسفـة أو يتفلسف الملوك والحكام»، حتى نزيل تعاسة الدول من الجهل ونحرّر النوع الإنساني[3].

ولأن المدينة أصبحت مرتبطة بالحاكم الفيلسوف الذي سيقودها نحو تحقيق الخير العام لجميـع أفراد المجتمع، وضع أفلاطـون في الكتاب السادس من الجمهوريـة أوصاف الفلاسفة الحاكمين:

أولاً- حـب المعرفـة: إنهم «هائمون بـكل أنواع المعـارف»[4]، لكونه لقّنهـم جميع المعارف النظرية والعلمية وقد اجتازوا جميع الامتحانات الصعبة وأظهروا جدارة عالية.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٤٦٤.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع السابق : ٤٧٣.

[4] المرجع السابق : ٤٨٥.

ثانياً- حب الوجود: نفرض «أنهم شغفون بحقيقة الوجود الخالد، لا يرضون منه بديلاً ولا أن يحذف فرع من فروعه، كبيراً كان ذلك الفرع أم صغيراً، معتبراً أم مستصغراً»[1]. وهذا يعني أنه عليهم الاعتراف بأن هذا الكون معطى إلهي، علينا أن نحبّه ونقدّر خيراته ونكتشف قوانينه ونتلذذ بلوحاته الجميلة.

ثالثاً- حب الصدق وكره الكذب: «صفة الصدق أي العزم على تجنّب الكذب في كل صوره ما أمكن ومقته مقتاً كلياً، ومحبة الصدق محبة حقيقية». ذلك لأن الروح المثالية يجب أن تسيطر في المدينة وليس الروح المادية التي تعتمد على الغش والخداع وتضليل الآخرين، كما فعل السفسطائيون على أنواعهم. وبالتالي من يتصف بالصدق إنما يحب الحكمة.

رابعاً- ترك اللذات الجسدية وإحلال الرغبات العقلية: من يتحول نحو العلم منذ الطفولة لا بدّ له من ترك اللذات الجسدية والتحول نحو لذات العقل التي تقوده إلى الفضيلة. هذا الحاكم يجعل الحكمة العقلية تسهّل عليه اكتشاف قوانين الطبيعة، ما يجعله ملتصقاً بالحق العام الذي يستظلّ بحكمه.

خامساً- أن يكون الحاكم قنوعاً: فعلى إنسان كهذا أن يكون عفيفاً ولا يسوده الطمع «لأنه أبعد أهل الدنيا عن اعتبار الأشياء التي تحمل المرء على الاستماتة في حب المال مهما يكلّفه الأمر»[2]. لهذا نعتقد أن أفلاطون حرّم على الحاكم الملكية حتى يجعله مجرّداً بالكلية عن المادة النفعية لأنه لحظ أن الأهواء الخفية تلعب دورها في حكم الدول وفي اتجاهاتها العامة.

سادساً- الابتعاد عن الصغائر: «عليه التغاضي عن أية وصمة سافلة، لأن الصغارة أعظمُ ضدٍّ للنفس المتّصفة بالميل التام لامتلاك الحقيقة الإلهية والبشرية في حالي وحدتها وتعميمها في كل زمان»[3].

يذكّرنا هذا الوصف بخاتمة حوار تيماوس حيث يؤكد أفلاطون أن النفس العاقلة هي أسمى العقول، فهو يقول: «إن الله قد أعطى كلاً منا هذا القسم من النفس بمثابة رب وملاك إلهي. وهو الذي نقول عنه أنه يسكن القمة من جسدنا، وأنه يرفعنا عن الأرض لقربنا من

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق: ٤٨٥.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع السابق: ٤٨٦.

السماء، ومجانستنا لها. ونحن نؤكد، بمنتهى الصواب والصحة، أننا أغراس سماوية لا نبتات أرضية لأن الألوهة قد قوّمت جسم كل إنسان ووجهته إلى ذلك الصواب حيث لقيت النفس ولادتها الأُولى وعلقت هامتنا وجذورنا بذاك الاتجاه»[1].

فالنفس البشرية، كما يعبّر عنها أفلاطون، بمثابة جسر يربط الأرض بالسماء والعالم المحسوس بالعالم المعقول. فعلى الإنسان أن يتشبه بالإله وأن يعترف بثواب وعقاب من جرّاء وجود حياة أخرى.

هذا المنحى الديني استقاه من الصوفية والفيثاغورية. وهذا الاتجاه عبّر عنه أفلاطون في حوار الدفاع حيث يعكس رسالة سقراط الإلهية التي حاول تقديمها لشعب أثينا. يطلب سقراط من الناس أن يهتموا بنفسهم ليكونوا سعداء في هذه الدنيا وفي الآخرة[2]. فهو لا يخاف الموت، بل الشرور لأن الموت إما أنه فقدان الشعور بالألم والعودة إلى العدم وإما سفر إلى العالم الذي كانت تعيش فيه. «فإذا كان انتقالاً، فإن هذه النفس ستلتقي الأبطال والرجال العظام الخالدين وستعود إلى عالمها لتلتقي الحقائق أي المثل»[3].

فعلى الحاكم إذن أن يسهر على تهذيب نفسه وأن يجعلها تعيش في سلوك أخلاقي رفيع ومجرد. وفي هذا الاتجاه، يقول فولكيه: «الأخلاق هي عبارة عن مجموعة قواعد السلوك التي بمراعاتها يمكن للإنسان أن يبلغ غايته لو عمل بها»[4].

كذلك يقول جاكس أن «علم الأخلاق هو علم يبحث عن السلوك الإنساني كما ينبغي أن يكون»[5]. أي الترفع عن الصغائر وجعل القوى العقلية هي التي تتحكم في القوى الشهوانية وتسيّرها وتشبع نزواتها كما هي ترى. والترفع عن الصغائر يعني الابتعاد عن الجبن والسرقة وإذلال النفس أمام رغبات الحياة ومحاولة رفعها نحو قيم الخير الأسمى الذي تأتي منه جميع القيم.

---

[1] أفلاطون، **تيماوس**، مرجع سابق، ص٩٠.

[2] أفلاطون، **الدفاع**، مرجع سابق : ٣٠.

[3] المرجع نفسه : ٤٠-٤١.

[4] عبد الرحمن بدوي، **الأخلاق النظرية**، ط. ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ص١٠٠.

[5] جاكس، **فلسفة الأخلاق**، تر. أبو القاسم بدر حسيني، ص٩٠.

سابعاً- الزهد في الحياة الحاضرة: على الحاكم أن يتمتع «بنفس غنية بالأفكار السامية، الممتازة بتفكرها» وعليه ألا يؤخذ بالحياة الحاضرة، أي أنه مطلوب أن يرتقي الحاكم لتحقيق الأفكار العامة والشاملة والمبادئ الإنسانية الراسخة، ويعتبر أن نفسه موجودة لتخدم الأهداف الأساسية للإنسانية بتحقيق العدالة والمساواة والحرية. إن الحاكم الذي تنغمس نفسه في الملذات يعهّر الحكم ويفسد المجتمع الذي يحوّله إلى الاستهلاك ويبعده عن الإنتاج.

ثامناً- ألا يخاف الموت: من يخاف الموت يصبح جباناً ولا يهتم بابتكار الوسائل التي تعود إلى تطور المجتمع... فيستكين المجتمع ويسقط في الخمول والتقهقر. على الحاكم أن يكون شجاعاً ومقداماً وأن يخطّط لبلده، على المدى الطويل، وعليه أن يعتبر أن الموت يحرّر النفس من سجن الجسد الزائل، وأنه ينقل النفس لتعود إلى عالم الحقائق الذي كانت تعيش فيه قبل سقطتها.

تاسعاً- الابتعاد عن العناد والتعدي: يقول سقراط: «أَفيمكن عقلاً متّزناً حرّاً من الطمع والسفالة والعجرفة والجبانة، أن يكون صعب المراس أو متعدياً؟»[1] على الحاكم أن يقود المجتمع نحو العدل، وأن يكون متفهماً ومدركاً للتحولات الاجتماعية العامة والخاصة، وألا يكون عنيداً ومتصلباً في مواقفه؛ ولأن الحياة في حركة دائمة وفي تطور خلاّق، يجب على الحاكم أن يحترم التقلبات الاجتماعية ويعمل بموجبها.

وأما سلوك الخلق الفلسفي فيظهر منذ الصغر ويتصف باللطف والعدل وأما الخلق غير الفلسفي، فيكون شرساً ووحشياً[2].

عاشراً- قدرة سريعة على التحصيل: أن يتصف عقل الحاكم بالقدرات التعليمية المتميزة، «لأنك لا تستطيع أن تتوقع أن يحب أحد عملاً ما محبة كاملة وهو يتعاطاه بصعوبة وانزعاج، فيكون تعبه كثيراً ونجاحه قليلاً»[3].

إن الحاكم-الفيلسوف الذي تدرّج منذ الصغر على العلوم لا بدّ أنه حصّلها بسرعة وبتفوق حتى أصبح من الطبقة الذهبية... وهذا الأمر إنما فطر عليه لأنه تميز بقدرات عقلية

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق: ٤٨٦.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

جعلته يحب بشغف التحصيل العلمي. وهذا الأمر مطلوب منه كي يبقى مطّلعاً على تطور العلوم بغيــة توظيفهــا في المكان والزمــان المناسبين. أما الحاكــم الذي يُبعد نفسه عــن التزود بالعلم وبالمعارف، فإنه يسقط بالتخلف ويجعل مدينته عرضة للتراجع.

حادي عشر- الذاكرة الحافظة: إذا كان الحاكم ينسى ما تعلمه و«لم يعد يذكر شيئاً مما حصلــه، أفلا تفرغ جعبته مــن المعرفة؟ أفلا تظن أن جهوده القيمــة تنتهي به إلى كرهه نفسه ووظيفته؟»[1]

إذا أصيب الحاكم بمرض النسيان يجب إبعاده عن السلطة، لأنه، بحسب أفلاطون، يفقد العلم، وعندئذٍ سيتحكم فيه الغرور وسيقع في أخطاء تسقط الدولة في الفوضى والاضطراب.

ثاني عشر- على الحاكم أن يحب التنظيم والجمال: إن النفس المشوّشة التي تطغى عليها الــروح الشهوانية تصبح تعيشــ في الفوضى فتبتعد عن التنظيم والتناسق والانسجام. وبدل أن تصبح من خلال ترتيبها، جميلة ومتألقة تُظهر التناسق في النسب.

فكما أن التناسق الموسيقي الذي قالت به الفيثاغورية هو أساس النغم الصحيح... هكذا في الدولــة، فــإن التناسق بين طبقــات المجتمع هو الذي يظهر التناغــم والانسجام في المجتمع، وهذا بفضل الحاكم الذي يرسم الجمال الفئوي من خلال التناغم الطبقي.

إن حاكماً كهذا تصبح لديه نفس ترتقي من مستوى العالم المادي نحو العالم المثالي، حيث أن النفســ تحاكي جميع المثــل المنبثقة من مثال الخير بالذات. يقول سقراط: «فندرج في عداد مطالبنا عقلاً مطبوعاً على الجمال والاتساق في من تأذن له غرائزه أن يفهم مثل الأشياء على ما هي في ذاتها»[2].

أي أن تدرك النفس عالم المثل الذي كانت تعيش فيه، حيث كانت تتلذّذ الأنفس بمشاهدة بعضها بعضاً... علّها تكفّر عن الخطيئة التي ارتكبتها وسبّبت لها تلك السقطة.

بعــد أن يعــدد أفلاطون الصفــات الأساسية لقيــام العدالة في الدولة يحــاول أن يضيف الفضائــل والجمــالات لأن الفيلســوف إذا ما نشأ في بيئــة سيئة، فإنه سيفســد، تماماً كما حلّ

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق : ٤٨٦،

[2] المرجع نفسه.

للبعض على أيدي السفسطائيين الذين أفسدوهم في الصغر وأفسدوا خصالهم في الشجاعة والعفة وركوب المخاطر... كما أفسدوا الناس الذين «احتشدوا في الأندية أو في أندية القضاء أو في المسارح أو في ثكنات الجنود أو في غيرها من المجتمعات العمومية»[1]. لقد استخدموا الصيحات في خطبهم والضجيج العالي، «فتردّد الأرض والحجارة أصداء صيحاتهم، فتتضاعف». لقد استخدموا القوة لأنهم عجزوا عن نشر تعاليمهم في المجتمع لا بل «عاقبوا من عجزوا عن إقناعهم بحرمانهم من الحقوق المدنية وبالتغريم وبالموت»[2].

لذلك يرى أفلاطون أن مزايا السجية الفلسفية الحاكمة التي تتصف بسرعة الخاطر والذاكرة الحافظة، والرجولة، وعزة النفس هي التي تحكم بالعدل. ولذلك لا تقوم سعادة البشرية إلا بحكم الفلاسفة إذ «حملتني قوة الحق بالرغم من مخاوفي على أن أجهر أنه لا دولة ولا نظام ولا فرد، يمكن أن يبلغ، أو تبلغ، الكمال ما لم تُلقَ مقاليد الأحكام فيها إلى أيدي الفلاسفة القلائل (...) أراد هؤلاء تقلّد الأحكام أو لم يريدوا، وهي في دورها تجد نفسها ملزمة بالخضوع لهم. أو أن يحصل الملوك والسلاطين الحاليون، أو أولادهم، بإرشادٍ إلهي، على محبة حقيقية للفلسفة الصحيحة»[3].

إذاً لا حكم عادل ولا سعادة إذا لم يتسلّم الفلاسفة مقاليد الحكم، أو إذا لم يتعلّم الحكّام الفلسفة. كما يجب أن ينزل الفلاسفة من برجهم العاجي وينخرطوا في بناء المجتمع، وأن يتواضعوا ويتسلّموا السلطة السياسية كي يقودوا المدينة نحو المصلحة العامة. يقول سقراط في هذا الصدد: «فأخذت أثني على الفلسفة الحقيقية وأجاهر بأنها وحدها قادرة على أن ترينا الطريق إلى العدالة في الحياة الاجتماعية والفردية». كما عليهم ألا يتركوا المجال للجهّال الذين لديهم شغف لتسلّم السلطة من أجل تأمين منافعهم وأطماعهم... وعندما يتسلّم الفلاسفة السلطة غير الراغبين فيها إلا لهدفٍ إصلاحي، فإنهم سيحكمون بعدل مبني على قيم راسخة. في هذا المجال، يقول أفلاطون: «إن المدينة التي يحكمها أقل الناس رغبة في السلطة هي أسعد الدول حالاً وأكملها انتظاماً وأقلّها نزاعاً»[4]. ويعني بهم الحكماء.

---

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق : ٤٩٢.

(2) المرجع السابق : ٤٩٩.

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع السابق : ٥٢٠.

غير أن حكم الفلاسفة ليس خياراً مطلقاً ووحيداً وكاملاً، لأن التاريخ يدلنا على عدم صوابية تعميم نظرة أفلاطون بالحكام. وسنعطي مثالاً يكشف لنا واقع الحكام وكيف أن الأهواء تلعب دورها في تاويخ الشعوب، وكيف أن بعض الفلسفات تدمّر المجتمع بدل أن تطوّره بالرغم من مثاليتها.

ج- نقد جوانب من حكم الفلاسفة

أن يقول أفلاطون بحكم الجدارة والكفاءة والعلم، وأن يقيم نظاماً تربوياً يخلق على أساسه ثلاث طبقات وفق معايير علمية: ذهبية وفضية ونحاسية، وأن يجعل الطبقة الذهبية طبقة الحكام الفلاسفة الذين يقودون المدينة نحو العدل... فهذا أمر جيّد، خاصة وأنّ هؤلاء الحكام أعدّهم نظرياً وعلمياً، إذ جعلهم يتمرسون بالعمل في الإدارات العامة فترة خمسة عشر عاماً. وبعد ذلك أتى بهم إلى الحكم فقادوا الطبقة الفضية أي الجند والطبقة النحاسية أي التجار والحرفيين والمزارعين بشكل عادل. ومن ثم جعلوا الجميع ينفّذون نظرتهم السياسية وبرامجهم الاقتصادية، ومنعوا تداخل الطبقات فيما بينها. كما وضع صفات عامة لهم، مثالية إلى حدّ بعيد يجعل المرء يشعر بأنه في نعيمٍ أرضي يُحسد عليه.

لكن الناظر إلى المثالية، التي وضعها أفلاطون في الحكّام، يرى أن النظريات الفلسفية التي يستنبطونها من علمهم وخبرتهم، ربما لن تكون كافية، وربما لن تعطي الثمار المرجوّة لقيادة المجتمع. وكذلك، فإن النظام العلمي التربوي الذي جرى على أساسه تصنيف الناس طبقات ثلاثاً، يمكن ألا يكون الأفضل ولا النظام الأمثل. والسبب يعود إلى أن معايير فرز الناس في الجمهورية إلى طبقات، ليست علمية بالمطلق ولا يمكن تطبيقها في كل زمان ومكان. فنظرية المثل التي بنى عليها فلسفته لا يمكن تبنّيها لأننا باستطاعتنا أن نخرج فلسفات واقعية، كالتي وضعها فيما بعد أرسطو أو التي ظهرت في تاريخ البشرية الطويل. يمكن أن نذكر الفلسفة البراغماتية والماكيافيلية التي تقع على نقيض فلسفة أفلاطون والتي أثبتت جدارتها في تأمين مصالح الشعوب وارتقائها نحو تأمين الرفاهية والكمال.

أما نظرية الحاكم الفيلسوف، فالواقع يدلّنا على أن ليس كل فيلسوف بصالحٍ لقيادة سياسة الدولة. فربما نحا هذا الحاكم نحو مثالية خيالية لا يمكن تطبيقها كتلك التي تريد إلغاء الشرّ من الوجود أو التي تعتمد التأمل الميتافيزيقي أو تسير بهدي نظرة تصوفية أو سادية

أو ما شابه. كما أن التاريخ السياسي يظهر العديد من القادة الذين نجحوا في قيادة بلدهم من دون أن يكونوا فلاسفة، بل كانوا يتمتعون بالذكاء والحنكة والدهاء...، لأن السياسة المثلى هي سياسة تحقيق الممكن. وهذا يعني أن يكون الحاكم ملمّاً بواقع دولته وبمداخيلها وبقدراتها المادية وبثروتها الطبيعية وبالواقع الجغرافي والسياسي العام المحيط بها حتى يخطّ السياسات الممكن تطبيقها في ظرف معين. والأمثلة كثيرة اليوم: كالصين وإندونيسيا وأوروبا التي أقامت وحدتها الاقتصادية، الأمر الذي جعل هذه البلدان تسير قدماً بعد الضعف والهوان اللذين أصاباها منذ مدة. وبالمناسبة، ألا يجدر بنا، نحن دول الشرق الأوسط، أن نقيم وحدة تقود إلى تنمية بلداننا، خاصة وأنّ الظروف المادية والاقتصادية تسمح بذلك؟

كما أن إلقاء نظرة نقدية على الفلسفة الماركسية تظهر أنها ليست فلسفة واقعية تجريبية، بل هي في الحقيقة فلسفة مثالية بامتياز. قامت هذه الفلسفة على الديالكتيك المادية التاريخية نقيضاً لديالكتيك هيغل المثالية التي جعلت صراع الأفكار في ذهن النخب تقود البشرية: فمن طريحة إلى نقيضة إلى توليفة. لقد أكّد كل من أنغلز وكارل ماركس أن تاريخ البشرية هو تاريخ تفاعل طبقات المجتمع وليس الأفكار: فمن شيوعية أولى، حيث كان الجميع يتقاسمون الخيرات والمداخيل والمحاصيل، إلى طبقة إقطاع، فرزت نقيضاً لها هي الرأسمالية أو البورجوازية التي قامت على التطور الصناعي. إن «فائض الإنتاج»، الذي شرحه بامتياز كارل ماركس في مؤلفه «الرأسمال»، خلّف طبقة ميسورة ألّفت طبقة الإقطاع ولكنها أسست لمجيء نقيضها طبقة العمّال أو البروليتاريا. هذه الطبقة ستتوحد فيما بينها، بفعل العوز والحرمان، ومن خلال وعيها لاستغلال الطبقة الرأسمالية لها، في نقابات، بحيث تقوى. وحين يأتي الوقت الملائم وتزداد الفروق الاجتماعية، تقوم بالثورة وتتقاسم المصانع والخيرات في ما بينها، وتعود بالمجتمع نحو الشيوعية الأولى حيث يعيش الجميع بنعيم ورخاء.

هذه الفلسفة المادية أتت بالطبقة العاملة وبالمثقفين لقيادة الدولة، واستطاعت أن تضم إليها أكثر من نصف الكرة الأرضية في القرن العشرين.. وألّفت ما سُمّي الاتحاد السوفياتي الذي ضمّ المنظومة الاشتراكية في الدول الوسطى والشرقية وقسماً من ألمانيا في أوروبا إلى جانب بعض الدول الآسيوية، وخصوصاً الصين.

هذه الفلسفة الثورية المادية غالت في مثاليتها لأنها أخذت على عاتقها أنها ستقضي على الشر وعلى التسلط والمال والجاه، وسيصبح الناس أخوة بعضهم لبعض، بحيث أن الحكام سيؤمنون العدالة التي يحكم فيها الشعب تماماً كالحلم الذي حاول تحقيقه أفلاطون من خلال فلسفته. لقد أرانا الواقع السياسي في الدول الشيوعية أن الحكّام ألّفوا بدورهم طبقة خاصة بهم حكمت تلك البلدان، تماماً كحكم الطغاة في أثينا، بالقوة والمخابرات والتقنيات الحديثة، ما جعلهم يقضون على الحرية الفردية والجماعية... وحوّلوا الناس إلى عاطلين عن العمل وإلى موظفين سيطرت على عقولهم البلادة والتبعية والنميمة وقتلوا في داخلهم المبادرة الفردية وأية منافسة أو ابتكار وسرقوا خيرات البلدان التي حكموها وجعلوها تعيش ما تحت عتبة الفقر، وأذلّوها لتصبح تابعة لهم...

وفي الحقيقة، نرى أن سقوط الحكّام في هذه الدول الشيوعية لافت لأن فلسفتهم كانت مثالية لم تستطع أن تؤمن العدل للشعب... فكيف الحال بحكام جمهورية أفلاطون الذين جعلوا القيم تأتي من عالم علوي وأرادوا أن يلغوا الشر في الوجود ويقضوا على التنافس بين البشر وأن لا يهتم الواحد إلا بالعمل الذي أهلته الطبيعة له...

ونسي أفلاطون أن الإنسان هو مشروع يتحقق بشكل مستمرّ، وأن طاقاته واهتماماته ونزعاته تتغير باستمرار، وأنه لا يمكن حصره في طبقة معينة وفي وظيفة محددة، لأن الإنسان هو متعدد القدرات، ولا يمكن تحديده بأوصاف معينة ونهائية. كما نرى العديد من الحكّام يتركون السلطة لغيرهم لأنهم يؤمنون بتعاقب القدرات وتبدّل الأشخاص.

أما الواقع السياسي اليوم، فيدلّنا على أنّ ليس الذي بلغ درجة عليا من العلم هو الذي يتسلّم السلطة، بل الذي يستخدم إلى جانب العلم مسالك أخرى كالانخراط في الأحزاب. فالحزب يضع برنامج عمل يدرس فيه أعضاؤه مشكلات المجتمع الاقتصادية والتربوية والسياسية والبيئية والدفاعية... ويشارك في وضع هذا البرنامج العديد من المثقفين والباحثين... والمرشّح لقيادة الدولة يشارك فيه ويتبنّاه، وينتخبه حزبه ليخوض الانتخابات العامة على أساسه. وإذا ما فاز، يقوم بتطبيق برنامج الحزب ليرضي طموح الشعب، ليس فقط في سدّ حاجاته المادية، ولكن في تحقيق المشاركة في ابتكار الاكتشافات العلمية والطبية والفلكية والتربوية والسياسية، أي العمل على تحقيق الكمالي.

إنّ حاكماً كهذا ليس بفيلسوف من طبقة الفلاسفة، بل هو من الطبقة الناشطة والمثقفة في الحزب، وفي المجتمع، والذي يعكس حاجات الشعب وتطلّعاته الملحّة في الخلق والإبداع. ولكننا لا ننكر أن الحاكم اليوم يجب أن يتمتع بثقافة متنوّعة تخوّله أن يلبي حاجات المجتمع الذي يقوده ويعالج مشكلاته.

لقد حصر أفلاطون تطور الدولة في وجود الرئيس الحكيم، وجعله المسؤول الأول والأخير عن المجتمع، وقد فاته أن المجتمع ينمو بتفاعل أفراده في ما بينهم وفي مشاركتهم الحاكم في هموم دولتهم. فهم يزوّدونه بالأفكار ويأتون بالحلول للأزمات التي تعترض تقدمهم ونمو صنائعهم أو أمنهم أو زراعتهم. والتطور لم يعد محصوراً في داخل المجتمعات، بل أصبحت البشرية قرية صغيرة بفعل التطور الإلكتروني والمواصلات، وأصبحت التجارة عالمية والتفاعل كونياً يطال المستويات جميعها، الصناعية منها والزراعية والسياحية والبيئية... إن فلسفة التكامل هي الأساس في أي حكم ناجح اليوم.

الفصل الثاني

أهمية القانون في استقامة الحكم

انطلق أفلاطون من فلسفة ميتافيزيقية ليبني دولة الاستقامة والنزاهة والفضيلة والعدالة والعلم. وقد ربط هذه الدولة بمبدأ الخير العام الموجود في عالم علوي، والذي تستمد منه، جميع توجهاتها ومفاهيمها وقدراتها وقوتها. يقول أفلاطون في «السياسي»: «علينا أن نتصور الدولة وما فيها من قوانين موروثة، على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية، وعلينا أن نقرّ أن القانون أفضل من الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإدارة التحكمية التي تصدر عن طاغية مستبد أو عن حكومة بلوتوقراطية أو عن حكم الغوغاء. ولا ريب كذلك في أن القانون هو بوجه عام قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان من دونها، مهما تكن صفته، أخطر من الحيوانات المتوحشة»[1].

إن هذه الفلسفة الميتافيزيقية هي فلسفة مثالية، يصعب علينا أن نطبّقها على الأرض، إلا أن المُثل التي تضعها يمكن أن تكون منارة، نحقق من خلالها درجات على طريق الحق والعدل والخير، وليس الكمال كله. على أي حال، فإن هذه المثالية كما رأينا أتت ردة فعل على الفساد الفكري والسياسي والأخلاقي في أثينا التي استبدلت قيمها الراسخة بمبادئ القوة والثروة واللذة، والتي جعلت المال يتسلط على العقول والقلوب والضمائر. هذا المال، الذي أصبح المقياس الوحيد لقيمة الإنسان، قد أدّى إلى تلاشي العدل والوئام، وأقام الجشع والانتقام

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، تر. عبد الرزاق السنهوري، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص١٣.

مكانهمـا...، وهـذا ما أضعـف أثينا وجعلها تخسـر في حربها. لذلك طمـح أفلاطون إلى بناء دولـة قويـة في صقلية، تقف ضد قرطاجـة التي كانت تزاحم أثينـا في تجارتها البحرية. وهذا يعـود إلى كبر أسطولها وإلى تنوع صنائعها ومهارة محترفيها. وبناء دولة قوية، استوجب وضع قوانـين تلبي حاجات الشعب، ودساتير تحفظ ثبات العدالة وديمومتها فيها. ولذا، كان عليه أن ينطلـق من واقع أثينا الاجتماعي والسياسي، كما رأينا، ليبني نظاماً واقعياً يصلح لبناء الدولة الموعودة.

١. في واقع أثينا الديموغرافي والدستوري

إن عـدد سكان أثينا لم يكن يتعدى، أيام العهد السقراطي، ثلاثمائة ألف نسمة، ورقعتها الجغرافيـة كانـت صغيرة بالنسبة إلى دول العـالم الحديث. أما اجتماعيـاً، فكانت تتألف من ثلاث فئات: طبقة الأرقاء، وطبقة الأجانب المقيمين في المدينة Metics [1]، وطبقة المواطنين.

إن طبقـة الأرقاء كانـت تؤلف ثلث سكان أثينا، واعتبرت القاعـدة الأساسية للاقتصاد، إذ كان يعـوّل عليهـا في تأمين الخدمـات العامة، بخاصـة وأن المدينة اتصفـت بفقر مواردها ومحدودية زراعتهـا وضعف صنائعها...، ولم تزدهر إلا بعد انتصارها في الحرب على الفرس ومن خلال استعمارها لباقي الجزر، ما جعل المال يتدفق عليها، وشعبها يعيش ببحبوحة.

وهـذا الأمر جعل «المواطنين» طبقة مترفـة لا يعمل أصحابها إلا القليل لعدم الحاجة إلى ذلـك، وجعل لديهم أوقات فراغ كبيرة حوّلتهم إلى العمل جزئياً في السياسة. ونظام الرق هذا كان مسموحاً به، لا بل كان مطلوباً لأنه كان يعتبر طبيعياً في تلك الأزمنة. وهذا ما حدا أرسطو علـى أن يكـون جذرياً أكثر إذ طلب من «المواطنين» ألا يعملـوا البتة، ويتركوا الأعمال إلى طبقة الرق.

يدلنـا هـذا الواقع على تكريس الطبقيـة بشكل حاد وقوي لأنه فـرز طبقتين: طبقة غنية وطبقة فقيرة. والمجتمع الذي تظهر فيه فروق كهذه ستحقد فيه الطبقة الفقيرة على الغنية. إن نظام الرق ترفضه الفلسفة الإنسانية اليوم، والأنظمة العالمية المتطورة ومبادئ حقوق الإنسان، لأن مـن يسمح لنفسه بأن يستعبد الآخر تكون في نفسه اللاواعية بذور العبودية، ولم يصل بعد

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، تر. حسن العروسي، مرجع سابق، ص٤.

إلى التحـرر المطلوب. أضـف أن تطور الآلة ووثبات التكنولوجيا عوامل تركت العديد من الآلات التـي باستطاعتهـا أن تحلّ مكان طبقـة الأرقاء، إن في المنـزل، وإن في الزراعة أو الصناعة... ولكـن أفلاطون، وبالنسبة إلى ظـروف ذلك الزمان، سمح ببعض الـرق للقيام بأعمال المنزل لكـي يتفـرغ أصحاب طبقة المواطنـين للسياسة ولتوجيه الناس من أجـل المزيد من الابتكارات العلميـة والاهتمامات الثقافية. أما أرسطو، فكان جذرياً إذ طلب من طبقة الرقّ القيام بجميع الأعمال.

أمـا الطبقة الثانيـة في المدن الإغريقية، فكانـت تتألف من الأجانـب المقيمين في المدينة أي Metics، والذيـن كانوا يهتمـون بالتجارة. لم يكن بالإمكان إعطاء هـؤلاء هوية المدينة لأن قانـون التجنّـس لم يكـن موجوداً، لذلـك كانوا يبقون من جيـل إلى آخر مـن دون أن يصبحوا مواطنين... لكن هؤلاء ارتضوا لنفسهم البقاء في تلك المدن، وعلى تلك الحالة، لأن مصالحهم كانـت مؤمنة، ومـا كان يفرقهم عن المواطن سـوى حق الاقتراع السياسي، كمـا كانوا يتمتعون بحرية كاملة في الأعمال والتجارة والصيرفة.

والطبقة الثالثة هي طبقة المواطنين الذين اعتبروا أسياد المدينة، وهم وحدهم لهم الحق في التعاطي في الشأن العام، وفي السياسة. لذلك ألّفوا طبقة الأشراف، وأصبح أفرادها أعضاء في المدينة، لهم الحق في حضور الاجتماعات والاقتراع وإبداء الرأي، وتولي الوظائف العامة من دون غيرهم، ولهم حق المشاركة في قرارات الدولة.

أما السياسة المتبعة آنذاك، فكانت تقوم على أن يعطي الحاكم كل طبقة حقوقها، ويؤمّن لكل فرد فيها المشاركة في أعمالها بشكل إيجابي، وألا يُترك مهمّشاً في حياته الفردية.

أما في السياسة، فكانت أثينا تتبع دستور كليستينس Cleisthnes الذي وضعه سنة ٥٠٧ ق. م. وفيـه آراء إصلاحية اعتبرت أفضل أنموذج للدستور الديمقراطي. كما كان فيها «الجمعية» Assembly or Ecclesia التي كانت تتكوّن من المواطنين الذكور فقط: وهـي منظمة شعبية كان يحق لكل مواطن أن يحضرها بعد بلوغه سن العشرين. وكانت تجتمع هذه الجمعية عشر مرات في السنـة علـى الأقل، وهـي استمدت وجودها السياسـي من الشعب، وقد اعـترف بها كل من الحكم الأرستقراطي والديمقراطي، وتمتعت بنصيب قليل من السلطة الفعلية»[1].

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص٥-٦.

كما أن الحكومات الأثينية كانت تكفل مسؤولية الموظفين والقضاة أمام مجموع المواطنين وتجعلهم خاضعين لرقابتهم. لقد أوجدوا نظاماً شبيهاً بالنظام النيابي. ولم يعهدوا بالوظيفة إلى فرد، بل إلى هيئة من «عشرة أفراد تختار كل واحد منهم إحدى القبائل المكونة لمجموع المواطنين». وكان تولي المناصب العامة مزيجاً من الانتخاب والاقتراع. ولكن بعض المناصب المهمة بقيت بعيدة عن الاقتراع كالقادة العسكريين العشرة الذين كان لهم بعض سلطات مهمة في نطاق الإمبراطورية، و«كان لهم تأثير في المجلس التنفيذي والجمعية الشعبية»[1]. ولكن في بعض الأحيان، كانت وظيفة القائد العسكري تأخذ طابع وظيفة سياسية، وهذا ما أتاح للقائد بركليس مثلاً أن يكون الموجّه السياسي لأثينا بفعل انتصاراته، ما جعل الجمعية الشعبية تؤيده.

أما المحاكم، فكانت أساسية بالنسبة إلى النظام الديمقراطي في أثينا. فهي التي تفصل في قضايا الأفراد مدنية كانت أم جنائية. وكان أعضاء تلك المحاكم يختارون من الشعب وفاقاً للدستور. وكان يُشترط فيمن ينتخب محلفاً بلوغ سن الثلاثين. أما عدد المحلفين في المحكمة الواحدة، فكان يراوح ما بين ٢٠٠ و٥٠٠.

وإشراف المحاكم على الموظفين تميّز بحقها في اختيار صلاحية المرشحين قبل توليهم الوظائف وإمكان مراجعة أعمال الموظف، عند انتهاء مدة خدمته.

تميزت الديمقراطية الأثينية بمجلس تنفيذي ومحلفين مستقلين يستقون مبادئهم من فلسفة مبنية على مثل عليا. وقد ذكر المؤرخ توسيديدس Thucydides [2] المناخ الفكري لساسة ذلك الزمان من خلال تسجيله خطبة الرثاء المشهورة التي تعود إلى بركليس زعيم الديمقراطية آنذاك. لقد تناول في هذه الخطبة المثل العليا السياسية التي تتلخص: «باعتزاز الأثيني بمدينته ومقدار فخره بالانتساب إليها، وحبّه المشاركة في حياتها العامة والمعنى الخلقي النابع من الديمقراطية الأثينية.»

لم يتوقّف بركليس في هذه الخطبة على عظمة الماضي، بل على عظمة حاضر أثينا المتجلية بوحدتها وائتلافها، وكأنها فتاة في غاية الروعة والجمال.

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص٧-٨.

[2] توسيديدس، الكتاب الثاني، ص٣٥-٤٦، نقلاً عن تر. بنيامين تويت، ط٢، أكسفورد، ١٩٥٠.

«أناشدكم أن تسلّطوا أنظاركم يوماً تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبّها، وإن أخذتم يوماً بمجدها وعظمتها، فاذكروا رجالاً عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جدّ الجدّ لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإباء الضيم. وإذا ما قدر لهم الإخفاق، أبَوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه في يوم عيدها»[1].

يركّز بركليس على الوطنية وروح الفداء والعطاء، وعلى الشجاعة وعلى الفضيلة من دون حساب، بحيث أن الأسرة والمواطنين وأحوال المدينة وأرزاقها ليست سوى وسائل للتمتع بالخير الأسمى الذي يتمثل في أن يكون للفرد مكان في حياة المدينة وفي نشاطها. فالحياة مشتركة بين الجميع، ودستورها، كما قال أرسطو، هو أسلوب حياة أكثر منه نظاماً تشريعياً.

نستطيع الاستنتاج أن فكر أثينا السياسي كان يتلخص بالانسجام والتوافق في الحياة المشتركة بين أفراد المجتمع. ويؤكد أرسطو في دستوره أن سدس سكان أثينا كانوا يساهمون فعلياً في السلطة.

لقد تحقق الانسجام والتوافق أيام حكم بركليس...، ولكن بعد هزيمة البيلوبونيز الشهيرة، قام أفلاطون ضد سياسته التي أدّت إلى خسارة الحرب وإتيان الويلات على أثينا، كما وقف ضد القيم التي آمنت بها أثينا، لا بل تهكم بشكل لاذع على بركليس وخطبته الشهيرة، على ما جاء في كتاب التاريخ لتوسيديدس.

تلك القيم أمنت نجاحاً محدوداً، وخلال مرحلة معينة، وبعد ذلك شهدنا ظهور التباغض والتشاحن والتقاتل بين أبنائها، وذلك لأنهم غالوا في طلب الانسجام، فذهبوا إلى حدود التطرف في كل شيء. وقد ظهر ذلك إبّان حروب المدن الإغريقية في ما بينها إذ انقلبت المفاهيم وانقسم الناس بعضهم على بعض.

قال توسيديدس واصفاً تلك الأحوال: «كانوا يعدون الإقدام في تهور شجاعة صادقة، والإحجام في تبصر حجّة الجبان، والاعتدال قناعاً يستر ضعف المتخنثين، والعلم بالأشياء ذريعة للقعود عن العمل، والاندفاع مع الطيش شيمة الرجال. ولم يعد يؤتمن إلا صاحب

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١٣.

البطش، وأصبح التحـزب أقوى من روابط القرابة، وتعاونوا في مـا بينهم على الإثم والعدوان وليس على البرّ والتقوى»[1].

وبعد انتهاء تلك الحرب الأليمة، قال أفلاطون متحسراً وواصفاً تلك المدن: «إن كل مدينة، وإن صغرت، قد انشطرت إلى قسمين: أحدهما مدينة الفقراء والأخرى مدينة الأغنياء»[2]. فلا انسجام اجتماعياً ولا مثل عليا ولا محبة، بل أنانية وحروب شرسة وتوحش في الانقضاض على السلطـة... وهذا لأن الحكم الديمقراطي أصبح سائـداً وأبعد الحكم الأرستقراطي الذي كان يعتمـد على الحكام المثقفـين والمتعلمين، وليس على العسكريين الذين لا يحكمون إلا بفعل القوة الغاشمـة، ولا هدف لهم ولا رسالـة. هذا الحزب كان قد حكم على سقراط بالموت لأنه أراد أن يحـل الفضيلة والمعرفة مـكان الشهوات. ويردّ أفلاطون السبب في الانهيـار إلى السفسطائيين الذيـن أطلقـوا للشباب الأثينيـين العنان ليفعلوا ما يشـاؤون باسم الطبيعة، مـا جعل الضعف ينخُرُ في الخلق الأثيني وتصبح المدينة العظيمة مرتعاً لأبناء إسبارطة الأشداء. وتصبح الدولة يسيرها رعاع تتحكم بهم الشهوات، فلا استقرار ولا ديمومة للحكام، بل أصبح القادة يطردون أو يقتلون أو ينفون لأقل نزوة تعصف بعقول الناس. وأصبح المزارعون السذج والجهال يُنتخبون ليكونوا أعضاء في المجلس الأعلى لأن دورهم جاء وفقاً لترتيب أسمائهم الهجائي.

أمـا سقـراط، فـأراد أن يخلّص المدينة مـن حكم هـؤلاء، مستبدلاً حكمهـم الفوضوي «بالصلاح» و«المعرفة» و«الفضيلة» و«الحكمة» وبأن يُعلم الناس حتى يدركوا مصالحهم الحقيقية وأن يستبقـوا الأحداث، لئـلا يرتكبوا الأخطاء المميتـة. فإذا ما هذّبناهـم وضبطنا شهواتهم خلقنا من الفوضى نظاماً وأقمنا الحكم على شرائع عادلة. فالفوضى توجد عندما نفقد الفكر «فيحكـم الجمهـور في تعجل وجهـل، ثم لا يلبث أن ينـدم حين لا ينفع النـدم. أليست الخرافة القائلـة بان الكثرة تولد الحكمة خرافة فاسدة؟ وعلى الضد من ذلك، ألا نرى أن الرجال حين يجتمعـون جماهير يصبحون أكثر جنوناً وفساداً وأعظم عنفاً منهم وهم أفراد؟»[3] ونحن نعلم أن مصـير سقراط تقـرر عندما ربح الحزب الديمقراطي في حربه علـى الأرستقراطي، حيث حكم على سقراط بالموت لأنهم اعتبروه الزعيم الفكري لأعدائهم، مهما كان مسالماً في أعماله

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، مرجع سابق، الكتاب الثالث، ص٨٢.

[2] المرجع السابق، الكتاب الرابع : ٤٢٢-e.

[3] المرجع السابق، مقدمة فؤاد صرّوف، ص و.

وسلوكه...، فالأفضل أن يموت! هكذا قال أنيتس وميليتس. هكذا سقط أول شهيد للفلسفة الذي رفض أن يطلب الرحمة من الجمهور الذي كان يحتقره، مع العلم أن ذلك الجمهور كان يملك حق العفو عنه ولم يفعل!

لقد ترك موت سقراط أثراً كبيراً في نفس أفلاطون، ما جعله يحتقر الديمقراطية وقاده تأمله إلى وجوب القضاء عليها، وإحلال حكم الفضيلة والجدارة مكانها، وهذا ما جعله يكتب «الجمهورية» وهو ما يزال في سن مبكرة ليثأر لحكم الجهل، وليحلّ مكانه حكم الفضيلة والمحبة والخير والعدل والوئام الحقيقي. ولكن قبل هذا، عاشت أثينا جواً من المجادلات السياسية، يجدر بنا أن نتلمس آفاقه لأنه كان الأساسي في ظهور العهد السقراطي، لا سيما وأن ذلك التفاعل وتلك المشاحنات الفكرية كانت قد عمّرت زهاء قرنين من الزمن لأن الحضارة لا تأتي فجأة، بل يلزمها مرتكزات أساسية لتظهر وتنمو.

أ- الجدال الشعبي السياسي

في الواقع، ظهر الفكر الفلسفي بعد أن عاشت أثينا مرحلة سياسية صاخبة اتصفت بالمجادلات المتنوعة المشارب والثقافات.

بدءاً من القرن الخامس ق. م.، جذبت مسائل الشأن العام وقضايا الحكم أبناءها، ودفعت الأجيال الصاعدة من المواطنين إلى العمل من أجل الوصول إلى السلطة؛ والذي شجّع على هذا الأمر، واقع المدن الإغريقية التي كانت كلّ واحدة منها تضع نظاماً خاصاً بها. وإن تنقل المواطنين من مدينة إلى أخرى، ومن دولةٍ إلى أخرى، جعل كل مهتم يقيم المقارنات بين نظم الحكم المختلفة آنذاك ويخلص إلى استنتاجات ترضيه. وأهم نظامين كانا حكم المحافظين في إسبارطة وحكم التقدميين في أثينا. الأول، كما يذكر هيرودوت في كتابه التاريخي «دراسات مستفيضة لعلم الإنسان»، يركّز على عادات «الغرباء» من غير «المواطنين» وسلوكهم المتنوع والمختلف في المدن الإغريقية، وكيف أن مظاهر السلوك اختلفت بين جماعة وأخرى. و«قد نظر هيرودوت إلى المزيج العجيب من الأفكار والعادات التي كشفها بعينٍ فاحصة متسامحة، ورأى في احتقار قمبيز وإهانته لطقوس غير الفرس من الأمم دليلاً قاطعاً على جنونه، وفي هذا يقول: إني أؤمن بصواب ما ذكره «بندار» في شعره أن العرف والعادة هما كل شيء»[1].

[1] هيرودوت، مرجع سابق، الكتاب الثالث، ص٣٨.

يعرض هيرودوت في هذا الكتاب لسبعة من الفرس يتجادلون حول أهمية كل من الحكومات الفردية والأرستقراطية والديمقراطية[1]. ويستقر رأي هؤلاء على أن الحاكم الفرد أو الملك ميال بطبيعته إلى أن يصبح طاغية، ويكون حكمه استبدادياً ظالماً يستخدم القوة من أجل فرض نظامه وتطبيق شرائعه، ولا يقبل بأن يشاركه أحد في الحكم. ويعترف هؤلاء بأن الديمقراطية تحقق المساواة بين أفراد الشعب، ولكن سرعان ما ينزلق هذا الحاكم نحو الفوضى وتظهر الاضطرابات، حينذاك يفضل الشعب الحاكم الأرستقراطي لأنه يقدم للناس أفضل الأفراد وأصلحهم.

إن التفاعل بين المدن اليونانية والفارسية، سلباً وإيجاباً، أدّى إلى تبلور الأفكار وإلى التعرف على أنظمة الحكم، ما جعل المجادلات تزدهر، وهذا ساعد على ظهور الفكر السياسي. كما أن الصراع من أجل السلطة بين المدن أدى إلى قيام ثورات دفعت إلى ظهور أنظمة سياسية متعددة ومتعارضة. وبالتالي إلى بروز الفلسفات السياسية التي عبّر عنها العديد من السفسطائيين وعلى رأسهم الفلاسفة «الطبيعيون».

وأول نتاج كان ظهور صولن، كما رأينا، الذي اعتبر أول مشترع جعل الحكم من الشعب وأخضع الحاكم لرقابة الشعب. وهذا القانون الذي وضعه أصبح مرجعية ومنارة لكل عمل ديمقراطي منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا. فجميع أنظمة الحكم تعود إليه وتستشهد به. وهدف صولن من ذلك التشريع كان الحد من التباغض الذي استشرى في المدن الإغريقية بين طبقة الأغنياء من جهة، وطبقة الفقراء من جهة أخرى. ذلك الصراع الذي كان قائماً يعود إلى أسباب اقتصادية وطبقية. فالطبقة الأرستقراطية كانت تتملك الأرض وخيرات الطبيعة، والطبقة الديمقراطية كانت تعتمد على التجارة الخارجية وقوامها قوة أثينا وقدراتها في البحار[2]. وذلك من أجل أن تنافس فينيقيا التي كانت تحكم الشاطئ السوري والتي امتدّت سطوتها حتى قرطاجة في المغرب. وخيرُ من وصفَ تلك الحالة التصادمية بين المدن اليونانية، وخصوصاً إسبارطة وأثينا، مقالٌ موجزٌ عن «دستور أثينا» وضعه أحد الأرستقراطيين ونُسب خطأً إلى زينوفون Xénophon، حيث يظهر فيه أن التطاحن كان اقتصادياً بامتياز. ويرى

---

[1] هيرودوت، مرجع سابق، الكتاب الثالث، ص٨٠-٨٢.

[2] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص٢٥-٢٦.

الكاتب أن الدستور الأثيني هو أداة ديمقراطية ممتازة، وهو في الوقت نفسه صورة صادقة للحكم المنحرف، كما رأى أن جوهر قوة الديمقراطية يكمن في تجارة ما وراء البحار، لذلك اعتمد على تقوية الأسطول. كما رأى أن الديمقراطية استخدمت الحيل لاستغلال الأغنياء وابتزاز أموالهم ووضعها في جيوب الفقراء. كما اعتبر المحاكم الشعبية خطة بارعة لتوزيع المال على الآلاف الستة من المحلفين، ولحمل حلفاء أثينا على إنفاق أموالهم فيها أثناء انتظارهم الفصل في قضاياهم. أما الحكم الأرستقراطي، فقد اعتمد على فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة. بعد ذلك، نفى الكاتب الديمقراطية كما نفاها فيما بعد أفلاطون في الكتاب الثامن للجمهورية[1].

إلى جانب تلك الأجواء السياسية نشهد مناقشات حاولت أن تعالج قضايا اجتماعية أساسية، كالقول بمساواة المرأة بالرجل أو بشيُوعية النساء أو بتربية الأطفال، قبل أن يعالجها أفلاطون في «الجمهورية». فالتمثيلية الكوميدية Ecclesiaznae، «نساء في المجلس» التي مثلت حوالى سنة ٣٩٠ ق. م.، جعلها أرستوفان Aristophanes تدور حول موضوعَي حقوق المرأة وشيوعية النساء. ففيها تتزعم براكساجورا Praxagora جماعة من النساء يلبسن ملابس الرجال ويدخلن المجلس لإصلاح الدستور. في هذه الرواية، تحاول النساء طرد الرجال من حلبة السياسة ويُشدن بفكرة إلغاء الزواج، وببقاء الأطفال على جهل بوالديهم، وأن يكونوا على الشيوع، أبناء شيوخ الجماعة. كما يقوم الأرقاء بأعمالهن، وهكذا نقضي على السرقة والتقاضي والمقامرة. والسؤال هل أفلاطون نقل ما كان متداولاً في بعض المدن أو أنه ابتكرها؟ وأغلب الظن أنها كانت متداولة في بعض الأمصار، وأنه دوّنها في حوار الجمهورية، على ما يذهب إليه بعض الباحثين البارزين.

ب- دور القانون في قيام الدولة

إنّ أهم مشكلة في المدن الإغريقية كانت الفوضى التي أدت إلى اضطرابات متلاحقة وإلى ثورات قامت على أثرها نظم سياسية متعددة ومتنوعة... فهَمُّ الأثيني أصبح العيش في مجتمع قائم على الانسجام والتنظيم ردة فعل على تلك الفوضى. وقانون صولن، الذي اعتبر

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص٢٧.

أهم تشريع عرفه العالم القديم، هدف إلى تأمين النظام والانسجام بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة في المدن الإغريقية.

غير أن تلك الفوضى التي كانت تعصف بتلك المجتمعات من حين إلى آخر، ارتكز القائمون بها على بعض المفاهيم الأولية التي استنبطوها من خبرتهم وتجاربهم، أو استقوها من البلدان المجاورة أي الفرس أو فينيقيا. لقد أخذ اليونان الأبجدية عن الفينيقيين، ودوّنوا ما وصل إليهم من تراث فكري وعلمي من البلدان الشرقية، على حدّ قول أميل بريهيه، الذي أكد أن الفلسفة إنما بدأت في بلاد ما بين النهرين وليس في اليونان[1]. فقال إن ديوجين ليرس أكّد أنها بدأت مع الفرس ومع المصريين، أي في أحضان البرابرة. كما أن مقولة طاليس بأن كل شيء يأتي من المياه إنما كانت اعتقاداً سائداً في بلاد ما بين النهرين[2].

وعلى أي حال، فلا وجود لأية فلسفة، وبخاصة الفلسفة السياسية، إذا لم تصل البشرية إلى المرحلة العقلانية. فالفلاسفة اليونان الأوائل، الذين ظهروا منذ القرن الخامس، إنما قاموا باستخدام بعض المفاهيم التي استقوها من المشرق كالقدر والعدالة والنفس والله، والتي لم تكن قط مفاهيم يونانية. لقد كانت مفاهيم أطلقتها العامة من الناس للتعبير عن خلجات نفسية أو صرخات ضد الظلم والاستبداد والجور، الأمر الذي كانوا يتعرضون له من بعض الطغاة، من جهة، ولمحاولة تفسير ظواهر الطبيعة، من جهة أخرى.

نرى أن الفيثاغوريين قالوا بالعدد والكيل لكي يشرحوا المساواة في الطبيعة، وبالتالي المساواة بين البشر. فالأعداد تؤمن الانسجام والتوافق، من ضمن تناسب معيّن... وهذا ما حاولوا تطبيقه في الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة. ونظرية الأعداد استند إليها أفلاطون كي يبيّن نظريته في المثل والمشاركة، إذ إن المعطى الرياضي يمثّل دوراً بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية... وكذلك نرى أن العدالة في إنكلترا هي «العدد المربع» Square number، وذلك على سبيل الاستعارة.

ولكن قبل اليونان وقبل أرسطو، كانت مقولة الوسط رائجة عند الفينيقيين. ففي مسرحية يوربيدس Euripides (الفتيات الفينيقيات)، تلحّ يوكاستا على ابنها لالتزام الاعتدال، فتقول:

---

[1] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, PUF, Paris, 1967, T.1, fasc. 1, intr. p. 2-3-4.

[2] Delaporte, *La Mésopotamie*, Bibliothèque de synthèse historique, 1923, p. 152.

«المساواة هي التي تربط الصديق بالصديق والمدن بالمدن والحلفاء بالحلفاء. فإن القانون الطبيعي الذي يحكم البشر ليس شيئاً غير المساواة. ولقد فرضت المساواة المقاييس على البشر وألزمتهم الوفاء بالكيل والعدد»[1]. من هنا، يؤكد إرنست باركر أن مقولة العدد عند الفيثاغوريين إنما هي معطى فينيقي تبنته المدرسة الفيثاغورية وانطلقت لكي تبني الانسجام والاعتدال في المجتمع الأثيني الآنف الذكر.

كما أن مبدأ المساواة انسحب على الفلسفة الطبيعية برمتها، فحاول أصحابها أن يردوا كل شيء إلى العناصر الأربعة. ولم تبدأ الدراسات الإنسانية في الظهور إلا في منتصف القرن الخامس عند اليونان. وهذا ما شاهدناه في ابتكار قواعد اللغة والموسيقى والكتابة والتدوين، وفي الأخلاق والسياسة، على أن الخطابة هي التي سيطرت على العقول والمجتمعات والسياسيين. لقد استخدمت الخطابة وسيلة للتعلم والتعليم وأصبحت مهنة تبيع العلم بأثمانٍ باهظة لأن الشهادات التي تمنح للطلبة تخولهم تسلّم الوظائف العليا في الدولة.

بعدئذٍ، أصبح الإنسان محور المعرفة، والمعرفة مرتبطة بالإنسان في الطبيعة. وهذا ما سمح للفلسفة السياسية بأن تظهر انطلاقاً من النظرية الطبيعية التي تدّعي الحل لجميع تعقيدات السلوك البشري. فالقانون الطبيعي يخلق العرف والعادة وهذا ما نشاهده عند السفسطائي «أنطيغون» الذي وقف ضد الحكم الأرستقراطي ليقول «أن لا وجود لأي فارق طبيعي بين الإغريق والبرابرة». وفي كتابه «الحقيقة»[2]، يقول إن القانون هو مجرد عرف وعادة. والطبيعة ليست سوى الأنانية وتحقيق المنافع الخاصة. غير أن الأنانية المنبثقة من العيش على الطبيعة كما يدعي أنطيغون، هي لاأخلاقية لأنها لا تتوخى سوى إشباع الرغبات الخاصة وتحقيق نزوات الفرد عن طريق قهر الآخرين من خلال التسلط عليهم، وسرقة أموالهم والإطاحة بممتلكاتهم.

وما يهمنا هنا أنه في القرن الخامس ق. م. ظهرت أفكار عديدة، خلقت المناخ الجدي للبحث والمناقشة، وكانت الأساس في بروز العهد السقراطي. ففي القرن الرابع ق. م. شهدنا مقولة «اعرف نفسك» عند سقراط واكتشاف «الكائن» الأونطولوجي عند أفلاطون عن طريق

---

[1] Ernest Barker, *Greek political theory, Platon and his predecessors*, 2de ed., London, 1925, p. 43.

[2] Oxyrhinchus, No 1364, Tome 1, p. 92.

تحديـد اللاكائـن الذي هو الغير، الـذي كان المدماك الرئيس لشرح مفهـوم المساواة والعدالة والحريـة، فلم يعد الانسجام الطبيعـي والتناسب على أهميته هو الأساس، بل أصبح الإنسان الاجتماعـي المتفاعل مع الغير هـو قاعدة التلاقي لفهم المساواة والعـدل. وهذا دفع بأفلاطون كـي يبلـور الفلسفة السياسية التـي لم تعد حب السلطة، بل أصبحـت العمل على تحقيق الخير العام لجميع أفراد المجتمع من خلال خدمتهم وليس قهرهم. لقد قال سقراط إن الفضيلة هي المعرفـة، وبالتـالي تصبح الفضيلة السياسية هي المعرفة السياسيـة، فبادر أفلاطون إلى وضع مبـدأ الخير الذي يقود إلى الفضيلة السياسية. وهكذا يمكن أن نحكم أثينا بشكل عادل إذا ما اتبعنـا مبدأ الخير الذي تنبثق منه جميع القيـم الأخرى. فالإنسان لا يستطيع أن يعيش وحده، فلديه ضرورة كي يعيش في مجتمع ليؤمن حاجاته من ضمن سياسة فاضلة وعادلة.

■ ضرورة الاجتماع ومنشأ الدولة

ويرى أفلاطون أنّ لا مفر من إنشاء الدولة لأن الإنسان وحيداً لا يستطيع أن يقوم بجميع الحاجـات من مـأكل ومشرب وملبس... ويقـول أرسطو في هذا الاتجـاه إن الإنسان هو حيوان اجتماعي، فعليه والحالة هذه أن يعيش في أسرة. ولكن الأسرة لا تؤمّن ديمومة الحياة وحدها، من هنا كانت ضرورة الاجتماع للبشر. يقول أفلاطون في الكتاب الثاني من الجمهورية في منشأ الدولة، وذلك على لسان سقراط كما هي العادة: «أرى أن الدولة تنشأ لعدم استقلال الفرد في سـدّ حاجاته بنفسه، وافتقاده إلى معرفة الآخرين (...) ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة الغير في سدّ حاجاته، وكان لكل منا احتياجات كثيرة، لزم أن يجتمع عدد عديد منا، من صحب ومساعدين في مستقر واحد، فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة (...) فيتبادل أولئك الأشخاص الحاجات، وكل منهم عالم أنه سواء كان آخـذاً أو معطياً، في ذلك التبادل، فالأمر عائد إلى فائدته الشخصية»...[1]

لقـد قاد فكـر أفلاطون الديالكتيكـي إلى تحليل واقـع الإنسان على هـذه الأرض. فرأى أنـه نبتة إلهية وُجـدت بفعل السقطة الكبيرة، وما كان عليه سوى العمـل بكدّ ونشاط كي يؤمن معيشتـه. ولحـظ أن هذه النبتـة لا تستطيع أن تعيش وحدها، فكان لا بدّ لهـا من أن تتعاون مع غيرهـا وأن تعيشـ في دولة كـي تؤمّن وجودهـا واستمراريتها. فالدولة إذن هـي درجة عليا في

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق: ٣٦٩.

مسيرة الإنسان الارتقائية، لقد عاش الإنسان متنقلاً يصطاد من الطبيعة فترة طويلة...، وبعد أن اكتشف الوسائل الزراعية في بلاد ما بين النهرين منذ اثني عشر ألف سنة، على حدّ قول توينبي، انتقل من الحالة القبلية غيُر المستقرة إلى العيش في رقعة جغرافية ثابتة. فالعيش قرب الأنهر سمح للزراعة بالتطور وللإنسان بالاستقرار في حال من الطمأنينة لأنه أمّن دخلاً ثابتاً يكفيه ضرورات الحياة. أي أن الإنسان نزل منذ تلك الحقبة من العيش على أغصان الشجر إلى الاستقرار في حضن الطبيعة.

ولكن أنانية الناس وتأليه الأنا خلقا الطمع والتعدي، ودفعا بالإنسان كي يقاتل الآخر ويعمل على استعباده أو إلغائه...، فأخرج فلسفات تعكس ذلك الواقع وتلك الحالة، فشهدت البشرية الحروب الاقتلاعية والوحشية التي فاقت بضراوتها حروب الحيوانات في ما بينها. تجاه هذا الواقع، حاول أفلاطون أن يفهم روح التعدّي وأسبابها، فخلق فلسفة ديالكتيكية قائمة على «الكائن» الأونطولوجي الذي اكتشف من خلاله واقع الإنسان الاجتماعي، وأنه لا يستطيع العيش وحده. فالبشرية يحتاج بعضها إلى بعض لكي تتغلب على صعاب الحياة، وإذا لم تأتلف وتتعاضد من أجل هذا الهدف فستسقط في الحروب الإلغائية لا محالة.

ويرى أفلاطون أن «أولى الحاجات وأهمها القوت، قوام حياتنا كمخلوقات حية»[1]، لأن الطبيعة البشرية بحاجة إلى القوت كي تنمو وتزدهر وتؤمّن الاستمرارية.

«وثاني تلك الحاجات المسكن، وثالثها الكسوة وهكذا». ذلك أن عوامل الطبيعة فرضت على الإنسان أن يعيش في مسكن بعد أن اختبأ في الكهوف لفترات طويلة، كي يحافظ على حياته ضد البرد القارس وضد الحر القاتل. والكساء أساسي عنده، يساعده لكي يتغلب على قسوة الطبيعة... وهذه حاجات لا يستطيع تأمينها وحده. فلا بدّ للبشر من أن يتعاونوا، بحيث يقوم كل فرد بعمل معين، من أجل تأمين حاجات المجموعة...، وأفضل مكان لتأمين تلك الحاجات هو دولة ترعى شؤون أبنائها، وتسهر على راحتهم وتأمين فرص العمل والتخطيط لارتقاء المجتمع وتطوره.

والدولة لا تستطيع أن تقوم إلا إذا أمّنت الزراعة والبناء والحياكة وسائر الأعمال لسد الحاجات الجسدية الضرورية، بالإضافة إلى وجود الإسكافي والطبيب والنجار والعالم

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٣٦٩.

والمهندس والموسيقي والعسكري لكي يلبّوا الحاجات الملحة. ولا يتم ذلك إلا بتقسيم الأعمال حتى على صعيد المجتمع الأصغر المكوّن من أربعة رجال أو خمسة. فالتعاون أهم من الاستقلال بالعمل، شرط أن يعمل كل إنسان وفق اختصاصه: «ففي الواحد من الناس استعداد خاص لنوع من الأعمال وفي غيره استعداد لعمل آخر»[1].

إن تبادل الخدمات هذا يجعل المجتمع كالنسيج، فإذا لم تأتلف جميع الخيوط بشكل محكم ومحدّد لا نصل إلى قطعة النسيج المطلوبة والمتسمة بالجودة، هكذا بالنسبة إلى أفراد المجتمع، فإذا لم يتم التبادل بشكل متوازن عادل ومتسق، فالفوضى ستدبّ والتفرقة ستحصل. ولكن إذا اجتمع الناس من ضمن مبدأ الخير العام، وعمل كل فرد بالوظيفة التي أهلته لها الطبيعة، فإن العدل سيسود لأن الفضيلة ستظلل الجميع.

وإذا ما استطاع الحاكم في المدينة أن يخيط خيوط النسيج بشكل متوازن، فالازدهار سيعم والتطور سيحصل والفنون ستزدهر أيضاً. وهذا لأن تقسيم العمل والتخصص بالقيام بالمهام، يؤديان إلى فائض في الإنتاج يجعل الناس تطلب الكمالي بدلاً من العيش فقط على الضروري، في المأكل والمسكن والملبس. ذلك أن التقسيم في العمل يقود إلى المهارة عند العامل لأنه اختار عمله وفق استعداداته الطبيعية، ولأن كل فرد يختلف عن غيره بموهبة خاصة به.

يقول أفلاطون: «إن كل الأشياء تكون أوفر مقداراً وأجود نوعاً وأسهل إنتاجاً إذا التزم العامل بما يميل إليه طبعه من الأعمال، وأتمّه في وقته الخاص، غير متشاغل عنه في ما سواه»[2].

على أن أفلاطون يحذر من أن الدول لا تنشأ ولا تزدهر إذا افتقرت إلى واردات تؤمن لها حاجاتها، كما أن الدولة المدينة، ستهلك إذا لم يزد منتوجها على استهلاكها من أجل أن تدفع مصاريف الواردات الخارجية[3].

كما أن أفلاطون ربط الإنجاب بالمستوى المعيشي لدخل الأسرة. لأن تربية الأولاد تتطلب وضعاً اجتماعياً لائقاً، يؤمن لهم التعليم والتغذية والمسكن والكساء، وإلا فسيحصل التعدّي

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٣٧٠.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع السابق : ٣٧١.

في المجتمع، وينتشر الفساد وتعمّ الفوضى وتسقط المدينة بالرذيلة[1]. فنصح بالاعتدال في المأكل والمشرب لينصرف الناس نحو العلوم والابتكار وليس أن يكونوا مستهلكين فقط...، إن المدينة التي يقودها الخير العام لا تطلب سوى الضروري من سبل العيش وإلا فستتحول إلى مدينة فاسدة لا محالة، لأن أولادها سيتحولون إلى الموائد والولائم، فيسيطر الطيش عليهم ويقضون العمر في السكر والتهتك. فالقيم أساسية في الوجود بعد أن يؤمن المرء الضروري في حياة المدينة.

٢. الفساد السياسي والحكومي في أثينا

أ- مظاهر الفساد العامة سياسياً وتربوياً وأخلاقياً

نستعرض أولاً الفساد الذي تفشى في أثينا من جرّاء انبعاث الروح المادية، كما نبيّن ثانياً كيف أن أفلاطون حاول بعث الروح المثالية انطلاقاً من نظرية «المثل والمشاركة» ردّاً على فساد التربية والدين والأخلاق السياسية.

- **أثينا والفساد**

رأينا كيف أن الفلاسفة الطبيعيين من طاليس إلى هيرقليطس حاولوا أن يثبتوا أن أصل هذا الوجود يعود إلى العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار[2].

لقد خلقت هذه الفلسفة الروح المادية عند البشر الذين حاولوا تأليه أنفسهم عبر إشباع رغباتهم وإظهار قوتهم المادية.

رأى أفلاطون أن سبب الفساد في أثينا يعود إلى سيطرة هذه الروح المادية على عقول الحكام وقلوبهم. وقد غذّى هذا المنحى فن الخطابة الذي استخدمه السفسطائيون من أجل التضليل والخداع. يقول في الرسالة السابعة إنه منذ حداثة سنه أراد العمل في السياسة لأن «الهيئة الحاكمة آنذاك كانت هدفاً لنقمة شاملة، وحيث شبّت نيران الثورة وقلبتها، وتسلّم السلطة واحد وخمسون من المواطنين»... ويضيف «كنت أظن، في البدء، أنهم سيحسنون سياسة الدولة فيرفعون عنها الظلم ويحكمون بالإنصاف والعدل. ولكن سرعان ما خاب

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. حنا خباز، مرجع سابق : ٣٧٢.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، ص١٢ وما بعدها.

أملـي وأمـل النـاس بهم، فبتنا نتمنـى لو يعود الحكم السابق (...) وقد عـمّ الجور والاستبداد والظلم حتى صديقي سقراط (...) فلما رأيت هذه المآسي والمظالم شعرت بكره قوي للسياسة فاعتزلتها. ولكن سرعان ما انهار حكمهم، فعاودتني رغبة الرجوع إليها.

غير أن البلاد مرّت من جديد بعهد انتقال كَثُر فيه الظلم والانتقام. ولقد توصّل الحكّام، لا أدري كيف، إلى أن يقودوا صديقي سقراط إلى المحاكم باتهام من أفظع الاتهامات وأبعدها عن أن تنطبق عليه. اتهم بالإلحاد، فحكم عليه بالموت، ونفذ الحكم فيه.

فأخذتُ أتأمل في هذا الوضع. وكنت كلما تأملت في الشرائع والعادات الحاضرة وتقدمت في السـن، أدركـت أكثر فأكثر أن إدارة الدولة إدارة صالحـة هي غاية في الصعوبة وأني عاجز عـن إصلاح السياسة والأخلاق، إذا لم يساعدني أصدقاء ومعاونون مخلصون. وإنّ وجود مثل هؤلاء أضحى عسيراً للغاية لكون الدولة نسيت عوائد الجدود وأهملت تقاليدهم.

زدْ أن القوانـين والأخـلاق بلغت من الفساد حـدّاً أصبحتُ معه، أنا الـذي كنت في البدء شديـد الاندفـاع إلى العمل في سبيل المجتمـع، كمصاب بدوار منذ رؤيتـي أن كل شيء قد ضلّ سبيله. فأخذت أترقب فرصة الإصلاح لا سيما في الحياة السياسية. غير أنني أدركت أخيراً أن السياسات الحاضرة جميعها قد فسدت تماماً وأضحى شفاؤها مستعصياً من دون استعدادات قوية وظروف مؤاتية ملائمة.

فأخـذت أُثني على الفلسفة الحقيقية وأجاهر بأنهـا وحدها قادرة على أن تُرينا الطريق إلى العدالـة في الحياة الاجتماعية والفرديـة. وعليه، لن تنجو البشرية من ويلاتها ما لم تصل إلى الحكم ذريّة الفلاسفة أو أن يتعلم الحكّام الفلسفة الحقيقية»[1].

تعكس لنا هذه الرسالة مدى تألم أفلاطون من فساد السياسة والأخلاق والتربية، وكيف أن الـروح المادية كانـت هي الأساس في نشر هذا الجو. وقـد بدأت تظهر تلك الـروح منذ أن تطورت أثينا ونشأت فيها وبسرعة طبقة غنية بدأت تحتقر الطبقة الفقيرة.

(1) جيروم غيث، **أفلاطون**. الرسالة السابعة، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٣، ص١٥-١٦،

وقد لعب الحكام دوراً مهماً في خلق الظلم والاستبداد، ما جعل الطبقة الفقيرة تثور عليهم وتطالب بسنّ قوانين ترعى شؤون المجتمع ليتخلصوا من الاستبداد والظلم؛ فكان قانون صولون.

■ دستور صولون

هو أول دستور مكتوب في تاريخ البشرية. وضعه صاحبه نزولاً عند رغبة الحكام من أجل أن يخلّص أثينا من الظلم ومن أجل أن يؤمن العدل ويزرع المحبة والألفة، ولكي يعطي الحرية والعدالة في المجتمع.

غير أن هذا القانون لم يقض على الطبقيّة ولم يوزّع الثروات، بل أفضى إلى أن يختار الشعب حكامه وقضاته بالقرعة. وقام الحكّام وأجروا الانتخابات إرضاءً للشعب، وأتوا بمجلس جديد... ولكن ما إن مضى ثلاثة أشهر حتى قام الشعب بثورة جديدة لأنه انتخب أناساً غير جديرين بالحكم الصالح. فقام أفلاطون ضد دستور صولون لأنه لحظ أن الشعب الجاهل انتخب حكاماً وقضاة على صورته ومثاله جاهلين مثله.

لذلك سيوصي بالعلم لجميع أفراد الشعب، علّه يصل إلى خلق مجتمع متجانس يقوم كل واحد فيه بالمهنة التي أهلته لها الطبيعة... وحيث يتم فرز المجتمع إلى طبقات ثلاث وفق مؤهلات علمية معيّنة.

استنتج أفلاطون من قانون صولون أن الشعب يجهل فن السياسة والقضاء، وأن عملية الاقتراع هي التي أدّت إلى فساد الحكم والسياسة، لأن الشعب وقع في الغرور من جرّاء انتصاره بالمعارك الحربية ضد الفرس الذين كان لديهم أقوى جيش في تلك الفترة. ذلك الانتصار جعل الشعب يؤلّه نفسه عن طريق بناء القصور والملاهي والساحات وإقامة الحفلات العامة. وهذا ما جعله يفقد القيم المعروفة والمتوارثة عن الأجداد ويستبدلها باللذة والقوة والتسلط والجور.

إن دستور صولون يعتبر الحجر الأساس في بناء الديمقراطية، على الرغم من انتقاد أفلاطون له، ومن أن المجلس الذي تم انتخابه بالقرعة لم يحكم بالعدل... ذلك أن البشرية التي سارت بخط ارتقائي حسّنت من مستوى المجالس المنتخبة بفضل العلم الذي حرّرها من الجهل والتخلّف... وليس بالضروري أن يطال العلم جميع فئات الشعب كما ظن أفلاطون.

■ **سقطة النفس أساس الفلسفة المادية**

يعتقد أفلاطون أن سبب الفساد لا يعود إلى الفلسفات الطبيعية التي أسسها طاليس فحسب، بل إلى الخطيئة التي ارتكبتها النفس في عالمها العلوي. لقد سببت لها الانفصال عن عالم المثل وعالم الكمال، وهبطت إلى هذه الأرض لتكفّر عن خطيئتها ولتعيش طريق الجلجلة في عملية التطهير الذاتية. وقد شرح تلك السقطة في حوار تيماوس. وقد كتب أفلاطون هذا الحوار في آخر حياته ليشرح خلق العالم والإنسان أو الحيوان وهو أشبه بسفر التكوين.

لقد تأثر اليونانيون بالنظام الكوني وبترتيبه، بحيث يقول أفلاطون أن الكون نسخة كوّنها المبدع من العناصر الأربعة وهو على مثال الوجود المثالي: «لأن الله لما أراد أن تكون جميع الأشياء جيدة، تناول بعض هذا التصميم، كل ما كان مرئياً غير هادئ، وما كان مضطرباً ومصطخباً متشوشاً، ونقله من الفوضى إلى النظام»[1].

غير أن هذا الترتيب ردّته الفلسفة المادية إلى المادة نفسها، ولكن أفلاطون انتقد هذه النظرية في حوار فيدون، ونسب الترتيب والنظام إلى العقل: «... فكّر المبدع، وبعد التفكير وجد أنه لا يمكن أن يصدر عن الأشياء المرتبة بالطبع كون متكامل (...) ونتيجة لهذا التفكير جعل العقل في النفس والنفس في الجسد وهندس الكل»[2]. ويرينا أفلاطون أن المبدع هندس نفس الكون وجسده حسب نسب هندسية وموسيقية[3].

وفي سفر التكوين هذا، يؤكد أفلاطون أن الأنفس كانت تعيش في عالمها العلوي، وبخطأ ما ارتكبته هبطت إلى هنا لتكفر عن خطيئتها، ولتطهر ذاتها عبر سلسلة من التقمصات، بغية العودة النهائية إلى عالمها العلوي كاملة. ولو كلّف هذا الأمر ألف سنة أو الدورة الكاملة، أي عشرة آلاف سنة.

يدلنا سفر التكوين هذا على تشوّش يحصل في النفس من جراء طغيان الروح المادية عليها، ذلك أن القوى الشهوانية والغضبية إنما تدفع بالنفس العاقلة كي تفقد توازنها وتجنح

---

[1] Platon, *Timee*, idem : 30-a.

[2] Idem : 30-b.

[3] Idem : 31 et 35.

نحـو المادة اللامحدودة من أجل أن تشبع رغباتها... في هـذه الحال، تصبح النفس بعيدة عن الأخلاق السامية وتفقد توازنها وعقلانيتها وتسقط في نزوات المادة بشكل غير متزن.

ويـرى أفلاطـون أن النفس مسؤولة عـن سقطتها وخطيئتها لأنها قـادرة أن تعرف ذاتها الإلهية وتحافظ عليها. وهو صرّح في تيماوس بأن الآلهة اختارت لكل النفوس مولداً أول واحداً لأنهـا عادلة، ولا نستطيـع أن ننسب إليها علـة الخطيئة ومسؤوليتها، بـل إن النفس الشهوانية انتصـرت على النفسـ العاقلة وتسلطت عليها. وهذه السقطة جعلـت النفس تبتعد عن الوجود المعرفي وتقيم انقلاباً على الوجود الأخلاقي لأنها تطيح القيم والقوانين لإشباع رغباتها.

والحـل الـذي يراه أفلاطون هـو في تشبّه الإنســان بالإله، لكي يعمل من أجـل أن يصبح عادلاً وصالحاً ومحباً عن معرفة وإرادة. وعلى الإنسان أن يتبع القيم الصحيحة، أي قيم الحق والخـير والجمال، وأن يبتعد عن مبادئ اللذة والقوة والسلطة. يقول: «الإله صورة جميلة للمثل لأنـه يحققها في تكوينه الداخلي. وأما الإنســان، فيلزمه تحقيقها الهرب من مفاسد العالم كي يصبح، وهو في العالم المحسوس، شبيهاً بالله»[1].

■ **مظاهر الفساد من جراء طغيان الروح المادية**

لحـظ أفلاطـون أن طغيان الـروح الشهوانيـة على العاقلة يـؤدي إلى تفشـي الفساد في المجتمـع، بحيث يطال مختلف البنى النفسيـة والسياسية والدينيـة والأخلاقية والاقتصادية. ويعـود هذا الفساد إلى السفسطائيين الذيـن حاولوا إبدال المعرفة العقلية والحقيقية بالمعارف الحسيـة كما قـال بروتاغوراس عندما أكّـد أنّ الإنسان هو مقياس كل شـيء، أي أنه مجموعة إحساسـات. وهـذا الأمر قاد عبر فن الخطابـة، إلى تسويغ النفعيـة في السياسة والإباحية في الأخلاق والإلحاد في الدين.

كان أفلاطـون يريد أن يوجّه أبناء أثينا ويكوّن ثقافتهم وضمائرهم من خلال قيم الخير وسائر المثل المنبثقة عنه في حين كان هدف السفسطائيين إرضاء الشهوات والمطامع الفاسدة. لذلك سنستعرض بعض مظاهر هذا الفساد الذي حاول إبدال قيم أثينا التاريخية بقيم الثروة واللذة والقوة.

---

[1] Platon, *Le banquet*, Garnier et Flammarion, Paris, 1969 : 203.

■ فساد التعليم

لقد أفسد السفسطائيون التعليم عن طريق الخطابة التي حاولت أن تساعد وبسرعة شباب أثينا كي يحتلوا المراتب العليا في الدولة. وأظهر بروتاغوراس نفسه أنه عالم وأن علمه غير محدود وأنه يستطيع أن يجعل الخير شراً، والصدق كذباً، مستخدماً فن الخطابة للتلاعب بأفكار الشعب وبميوله. إن فن الخطابة هذا ليس علماً، بل هو نقيض العلم الذي يبحث عن الحقيقة الثابتة، في حين أن الخطابة تسعى إلى إخفاء الحقيقة: «حرفة كهذه يجب أن ندعوها تملّقاً وكذباً، وأن نعتبرها أبشع الحرف لكونها ترمي إلى الربح واللذة وتحتقر الحقيقة والخير»[1].

لقد علم السفسطائيون التلاعب بالحقيقة من أجل الوصول إلى إشباع رغباتهم في جمع الأموال وفي الظهور بأنهم علماء لأنهم تلقوا أفضل العلوم، وهم في الواقع جماعة ماكرة تستخدم الخداع من أجل تحقيق رغباتها غير آبهة لأي علم صحيح ولأية معرفة عقلية أو منطقية.

■ فساد السياسة

وكما أفسدت الخطابة التعليم، هكذا أفسدت السياسة لأن المدارس السفسطائية، على أنواعها، حاولت تضليل الناس ورميهم في العماية، من خلال نظرية الثبات المطلق أو من خلال التغيّر الدائم، وذلك من أجل أن يبعدوا الشعب عن إدراك فساد حكام أثينا الذين حاولوا فرض الضرائب وسرقة المال العام غير مبالين بالشعب وبآرائه.

ولكثرة ما رأى سقراط من مغالط، قال إنه أصبح كمصاب بداء الدوار، لأن كل شيء من حوله قد ضلّ طريقه. وهذا ما دفعه لكي يقول للحكام: «أعتقد أنني أحد الأثينيين النادرين إن لم أقل الأثيني الوحيد الذي يزاول فن السياسة الحقيقية لأنني لا أبتغي في كلامي الذي أوجهه إلى الشعب الإعجاب والظهور ولا أقول له الشيء اللاذ، بل الشيء الصالح والمفيد»[2].

لقد أخذ أفلاطون على حكّام أثينا آنذاك أنهم سعوا إلى تأليه أنفسهم عبر قيامهم بأعمال كبيرة، من خلال تشييد المباني الضخمة وإقامة الولائم وإظهار البذخ والرفاهية...

---

[1] Platon, *Gorgias*, idem : 465.

[2] Ibid.

كان أجدى بهم أن يهتموا بالعقول أكثر من الأبنية، ولم يرَ في المظاهر الخارجية «سوى ورم قتّال لكونهم أهملوا الحكمة والعدل وراحوا يتلهون بالأبنية والحصون والأسوار وغيرها من المظاهر»[1].

لقد اتهم أفلاطون أيضاً حكام أثينا بأنهم سنّوا الشرائع من أجل تأمين مصالحهم الخاصة، وليس مصلحة الشعب، ومنعوا أيّاً كان من أن يغيّر بالقوانين السائدة، لأنها تتمشى مع مصلحة الساسة الحاكمين»[2].

أدرك أفلاطون نفسه هذه القضية، ولكي يبسط العدل في جمهوريته منع الحكام من حق الملكية، ومن حق الزواج ومن حق توسيع أعمالهم الخاصة... ولكنه ذهب بعيداً في مثاليته بحيث يخشى أن نقضي على المجتمع، حينما نعطّل بنية العائلة وتربية الأولاد بعيداً من عطف الأم والأهل والمحيط الاجتماعي. وأيضاً، فإن القضاء على الملكية الخاصة يؤدي إلى تعطيل التنافس المبني على الحوافز المتعددة عند غالبية البشر.

■ **فساد الدين والأخلاق**

وأدّى طغيان الروح المادية في أثينا إلى انهيار في الأخلاق وفي الدين، وذلك على مختلف المستويات الفردية والعامة. لقد استند الماديون في فلسفتهم إلى أنهم يعيشون وفق الطبيعة وقوانينها، أي أنهم يتركون العنان للذة والقوة والسلطة. يقول كليكليس لسقراط، عليك أولاً أن تتعرف إلى العدالة الطبيعية الحقة: «ليس احتمال الظلم من شريعة الطبيعة، ولا هو من طبيعة الرجل الحر القوي، بل هو من طبيعة العبد الضعيف... شريعة احتمال الظلم هي من خلق الأكثرية الضعيفة المحتالة... التي، لعجزها عن التفوّق، تعلّم أن التفوق شيء رديء ومضرّ، كما تعيق الأقوياء وتمنعهم من التفوق والوصول إلى غايتهم السامية»[3].

ويعلّل أفلاطون هذا المنحى، بسقوط الإنسان من المستوى العقلي إلى المستويين الغضبي والشهواني. فالنفس العاقلة لم تعد تتحكم في الإنسان، ولم تعد تسيّره وفق مقتضى القيم

---

[1] Platon, *Gorgias*, idem : 517.

[2] Idem : 517-518.

[3] Idem : 482.

والخير، ولم تعد قادرة على ذلك لأن كلاً من النفس الغضبية والشهوانية هي التي تقود الإنسان وتحرّك عقله كي يخضع لرغباتها في الطغيان وفي التهتك والملذات.

لذلك نرى غورجياس يُعلّم سقراط ترك الفضيلة والتمتع باللذات الحسية: «لا يجوز لفيلسوف مثلك أن يجهل الشرائع التي تحكم الدولة. فمعرفتك معدومة لأنك تجهل الواقع الإنساني (...) اتخذ لك مثالاً أولئك الرجال الذين عرفوا أن يكسبوا لأنفسهم الثروة والجاه وغيرهما من المنافع التي لا تحصى ولا تعدّ»[1].

يقول أفلاطون إن هذه الروح المادية طبعت الحكّام بقوة بحيث أن الشعب اتخذهم مثالاً أعلى واقتدى بهم. كما أكّد أن النساء يلعبن دوراً مهماً في نشر الفساد لأنهن يطلقن العنان لشهواتهن ولا همّ لديهن سوى التبرج وإظهار المفاتن، وليس تربية الأولاد على قيم الفضيلة. وهن من يدفعن رجالهن إلى السرقة والجور بغية تأمين حاجات التبرج.

إن انهيار الأخلاق يأتي في المجتمع إذاً من جراء فقدان قيم الخير والحق والجمال والسقوط في إشباع الملذات، بشكل غير متوازن، ما يفقد المجتمع عدله وحريّته وطمأنينته. وهذا الأمر ينسحب على الدين لأنه يصبح مكاناً لجلب المال عن طريق التظاهر بالفضيلة، والعمل في الخفاء، على السرقة والمتاجرة بالأموال المودعة لدى رجال الدين. أما الحكّام، فأصبحوا مهتمين ببناء الهياكل للآلهة وبحضور الحفلات الدينية، وذلك كي يحتالوا على الشعب: فالدين أصبح تجارة رابحة.

وأهم شيء تعرض له أفلاطون هو الإلحاد الذي اعتنقه الشباب، وذلك باسم الطبيعة والعلم. فكل شيء هو وليد الطبيعة ووليد المصادفة. يقول أفلاطون: «(...) والشرائع التي يخلقها الإنسان هي مناقضة لقوانين الطبيعة وشرائعها الحقيقية. وعليه، ليست العدالة من صنع الطبيعة، بل من صنع الإنسان. ولذا لا يتفق الناس على معناها، فيغيرونه ويبدلونه حسب أهوائهم ومطامعهم ويفرضونه بالقوة، ثم يغيّرونه ويبدّلونه، ثم يرفضونه بالقوة»[2].

وينتهي الإلحاد إلى أن يترك الإنسان الشرائع والقيم باسم الطبيعة والعلم. وتصبح العدالة ما يفرضه الغالب بالقوة. لذلك، يعتبر أفلاطون أنْ فقدان القيم يسبّب سيطرة الروح

---

[1] Platon, *Gorgias*, idem : 484.

[2] Platon, *Les lois*, idem : 890.

المادية وسقوط الإنسان إلى المستوى الحيواني. وينسى الإنسان أنه نبتة إلهية وأن نفسه من عالم علوي. وبالتالي، فالدين لا يوصل إلى الفضيلة، والعدالة تصبح شراً وتعدّياً وقهراً وتسلطاً.

ويعتبر أفلاطون أن الطبيعة هيُ أسمى من المصادفة والضرورة، وأنها تخضع للعقل، وأن الإنسان يتميز بعقل مبدع وليس بإحساسات، كما قال بروتاغوراس.

وهكذا، نرى أن في داخله نزعة نحو غائية تتجلى في محاولته تحقيق العدالة والفضيلة والمحبة. والعدالة ليست شيئاً جامداً، بل عمل دؤوب يسعى صاحبه إلى اشتراع القوانين بشكل يتلاءم مع تطور البشرية ويؤمن لها المساواة والحرية وتكافؤ الفرص.

إن السياسة العادلة لا يمكن أن تتحقّق في مجتمعٍ جاهل حيث الفروق الاجتماعية تصبح كبيرة، لذلك سيدعو أفلاطون إلى قيام نظامٍ تربوي في الجمهورية يؤدّي إلى الوعي، وإلى تكافؤ الفرص، وإلى تحقيق العدالة المثالية التي يصبو إليها.

ب- فساد أنظمة الحكم

يُعتبر كتاب «الجمهورية» من أثمن الكتب في تاريخ البشرية، بما يحتوي من مواضيع فنية وأدبية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وتربوية، وبما يتضمّن من مبادئ وآراء وفلسفات مؤسسة على مناهج علمية ومنطقية، وعلى ديالكتيكية مبنية على التحاليل والتراكيب المختلفة.

كما يتطرق الكتاب إلى مواضيع الشيوعية والاشتراكية وتحرير النساء وتحديد النسل والعدالة وتكافؤ الفرص وتأثير الإنسان في مستوى الإنتاج؛ وكذلك المسائل التي أثارها نيتشه في الأدب والأرستقراطية والإنسان والعودة إلى الطبيعة، على حدّ قول جان جاك روسو، والبعد النفسي والمشكلات الإنسانية التي تتحدث عنها الفلسفات المعاصرة. هذا كله جعل هذا الكتاب إنتاجاً فريداً وغنياً بمواضيعه، ما حدا بالعالم الأميركي رالف إمرسن إلى إعطاء رأي مبالغ فيه عندما قال: «أحرقوا كل الكتب، ففي هذا الكتاب (جمهورية أفلاطون) غنىً عنها كلها»[1].

لقد وضع أفلاطون هذا الكتاب في مرحلتين. في مرحلة الشباب، وضع الكتاب الأول، وبعد تأسيس الأكاديمية، وضع الباقي، أي من الكتاب الثاني حتى العاشر[2]، وهدفه الرئيس كان

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق، المقدمة، ص ط.

[2] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, p. 89.

أن يقدّم نفسه مصلحاً اجتماعياً، أكثر منه رجلاً مثالياً، آخذاً في الاعتبار الطبيعة البشرية وطبيعة الأشياء، كما تظهر على أرض الواقع، غير مؤمن بالتطورات الكبرى، محاولاً التكيّف مع الواقع المحيط به، عاملاً على تركيز الثبات في المجتمعات لكثرة ما عانت أثينا من ثورات وحروب مدمّرة[1]. وهدف الإصلاح عنده هو التماثل قدر الإمكان بحالة المجتمعات الكاملة، وإبقاء المجتمع على المستوى الذي هو فيه مخافة أن يسقط في الهاوية[2].

ولا ننسى توجهاته العميقة للمحافظة على الروح الأرستقراطية التي أخذها عن الأجداد ضد توجّهات الحكم الديمقراطي الذي انتقل من ثورة إلى أخرى وأدى إلى الانهيار، مُسقطاً العادات والتقاليد جميعها؛ وما أراده أفلاطون هو المحافظة على مفهوم المدينة اليونانية التي يبحث عن أفضل السبل لإصلاحها[3].

في الواقع، نشأت «الجمهورية» بعدما طرح سقراط مناقشة موضوع العدالة ولم يلق الأجوبة التي توخاها، فانتقدها وأسقطها لأن جميع التحليلات لم تستطع إرضاءه. لكن اثنين من أتباعه، هما غلوكون وأديمنتس، ذهبا إلى أن الإنسان لا يميل بالفطرة إلى العدالة أكثر من ميله إلى التعدي؛ فحاول سقراط أن يرد على هذا التحدي بالقول إن العدالة يمكن فهمها وتحديدها والبحث عنها حيث تبدو مظاهرها واضحة للعيان، أي في المجتمع والدولة[4]؛ إنها في الدولة المثلى قسمت المجتمع إلى ثلاث طبقات: ذهبية، وهم الفلاسفة، وفضية، وهم الجند، ونحاسية، وهم التجار والمزارعون والحرفيون وأصحاب الإنتاج. والعدالة في الدولة هي أن يقوم كل فرد بالوظيفة التي أهّلته لها الطبيعة، وأن ينقاد الجميع إلى حكم الفلاسفة.

أما على المستوى الفردي، فإن نفس الإنسان تقسم إلى ثلاثة: نفس عاقلة وأخرى غضبية وثالثة شهوانية. والحكمة فضيلة النفس العاقلة، والشجاعة فضيلة الجند، والعفاف فضيلة النفس الشهوانية. والعدالة على المستوى الفردي أن تحكم النفس العاقلة سائر النفوس، وتُشبع رغباتها كما تقرّر هي. فحاكم الدولة الفيلسوف يقابله النفس العاقلة في الإنسان، والجندي يقابله النفس الغضبية، والصانع يمثّل الرجل الشهواني.

---

(1) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, p. 131.

(2) Platon, *Les lois*, IV, idem : 713-e.

(3) Platon. *La république*, idem : 470-e.

(4) أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق. المقدمة، ص ك.

فالعدالة الاجتماعية هي مظهر خارجي للعدالة الداخلية، عدالة النفس. ولا يتمّ ذلك إلا بتثقيف أولاد «الجمهورية»، كلّ بحسب ملكاته وقدراته.

وبعد أن حدّد أفلاطون مفهومَ العدالة هذا، انطلق إلى تحليل واقع أثينا السياسي وواقع الحكام الذين توالوا عليها، وأدّى حكمهم إلى ضعفها وإسقاطها في الحرب الخارجية وتقهقرها من جراء الحروب الداخلية. وظهر لأفلاطون أن واقع الديمقراطية في أثينا هو الفساد والطغيان والصراع بين طبقة من الأغنياء وأخرى من الفقراء. فعالج في الكتابَين الثامن والتاسع من الجمهورية سبب ذلك الفساد وأشكاله المتعدّدة. ولحظ بعد تحديده للعدالة أنّ الفساد أثّر في حكم العدالة بالذات، من خلال أربعة أنواع من الحكم توالت على المدينة:

- مثّل حكم الأعيان فساد حكم العدالة،
- ومثّل حكم الأقلية فساد حكم الأعيان،
- ومثّل الحكم الديمقراطي فساد حكم الأقلية،
- ومثّل حكم الطغيان فساد الحكم الديمقراطي.

ويعدد سقراط تلك الحكومات:

«- الأولى: حكومة كريب وإسبارطة التي أجمع الناس على امتداحها.

- الثانية: تليها في الترتيب الحكومة الأوليغاركية كما يدعونها وهي ملأى بالمساوئ.

- الثالثة: الديمقراطية، وهي ضد الأوليغاركية وخليفتها.

- الرابعة: وأخيراً الحكومة الزاهية وهي الاستبداد»[1].

ويؤكد أن أنواع السجية البشرية تساوي أنواع النظم عدداً.

■ **حكم الأعيان**

لقد تستّر هذا الحكم بالعلم والفضيلة والتجرّد، لكنه فعل عكس ما أوحى به؛ فقد استخدم السلطة من أجل الإثراء غير المشروع، وتظاهر بالفضيلة، ولكنه قام بإضعاف الدولة

---

[1] جيروم غيث، **أفلاطون**، مرجع سابق، ص٣٠-٣١.

بشكل قوي، فسرق ونهب وسنّ الشرائع لمصالحه الخاصة، وليس لمصلحة الشعب. كما حاول أن يعطي صورة عن الكفاءات العلمية التي يتمتع بها، ولكنه في الواقع اتصف بالجهل والفراغ. يقول أفلاطون: «يبدأ الفساد بانتخاب حكام ناقصي العلم والفضيلة والتجرّد، فيجيء إلى الحكم جيل جديد أقل ثقافة وفضيلة وتجرداً فينتج من هذا نقص في العدالة والمساواة، ويولّد هذا النقص الانقسام والحرب»[1].

والمقصود أن مَن يتبوأ المناصب ليس الحاكم المثالي – الفيلسوف، بل هما طبقتا الجند والصنّاع تتطاولان على السلطة وتتسلّمانها،[2] أي أن الخلل يحصل بين الذهب والفضة والنحاس، لأنه إذا تمّ «مزج الحديد بالفضة، والنحاس بالذهب، حصل شذوذ وتنافر وانعدمت المساواة. وحيث تأصّلَ ذلك، أثمر عداء وحرباً. فيمكننا الجزم بأن قيام جيل كهذا مصحوب بالتصدع»[3]. وهذا التصدع سيؤدّي إلى تباعد بين الطبقات، الأمر الذي يسقط الانسجام، فيعمل الجند والصنّاع على الأرباح واقتناء الحقول والفضة والذهب، ويتنافران، لكن سرعان ما ينتهي النزاع بين الحزبين إلى تفاهم متبادل، ويفضي إلى «تقاسم الأراضي والبيوت واستبعاد أصحابها السالفين، وتحويلهم إلى طبقة سفلى كعبيد أرقاء للخدمة في الحرب، والدفاع عن سلامة أسيادهم»[4]. لكن الحكم المذكور بعمله هذا إنما يبتعد عن الفضيلة ولا يهتم إلا باللذة والمال. وإذا به «قد أصبح جشعاً، عابداً للذهب والفضة، متكالباً على جمع الثروات وتشييد البيوت، ينفق خفية على الملذات النسائية، ويبخل بماله الخاص، ويبذر من مال غيره كي يجمع بين الثروة واللذة»[5].

ويغوص أفلاطون في أعماق نفوس الحكام، فيراهم يتسترون برداء الفضيلة ليخفوا رذيلتهم، ويستخدمون المكر والخداع من أجل تكديس الثروات والبقاء في السلطة: إنهم يهربون من الشرائع هرب الصغار من والديهم لأنهم تربوا بالقوة وليس بالإقناع. وهذا النظام مركّب من الشر والخير.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٤٤.

[2] جيروم غيث، **أفلاطون**، مرجع سابق، ص٣٠-٣١.

[3] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٤٤.

[4] المرجع السابق : ٥٤٧.

[5] جيروم غيث، **أفلاطون**، مرجع سابق : ٥٤٨.

إن حكاماً كهؤلاء لا بد من أن تلعب التربية البيئية دورها في انحرافهم. ألا نرى كيف يصغي الشاب إلى والدته تتذمر من تنكّب زوجها عن مناصب الحكومة، فيصيّرها بذلك وضيعة القدر بين زميلاتها، ومن أنها لم تره يعبأ كثيراً بالمال، ولم يزاحم أحداً، ولم يناضل أحداً، كغيره من المرافعين في رده القضاء، وفي المجامع المدنية (...) وإذ تمتلئ حنقاً على هذا كله، تقول لولدها إن أباه ليس رجلاً، وإنه كثير الإهمال والتراخي، وأمثال ذلك من الأقوال التي اعتادت الزوجات أن يتفوّهنَ بها لإعابة أزواجهن»[1].

وكذلك يسمع الولد من الخادمات انتقادات على المنوال نفسه تطال والده...، فيصبح ممزقاً بين تربية والده التي تؤكد وجود القيم، وواجب التقيد بها في الحياة الفردية والعامة، وبين تربية والدته وجماعة الأرقاء الذين ينسجون على منوالها.

ويعتقد أفلاطون أن التجاذب الذي يحصل للولد هو بين النفس العقلانية التي تمثّل الخير والحكمة والقيم، والنفس الشهوانية التي تمثل اللذة والإباحية وطلب المال والثروة... وهذا الولد سيختار الوسط، أي النفس الغضبية التي تجعله حاد المزاج ولديه أطماع في المال العام والخاص. يبقى مستتراً بقشور من الفضيلة، لكنه في داخله قد انحرف نحو الرذيلة قولاً وفعلاً. ممارسات كهذه ستؤلب الشعب على هؤلاء الحكام وستشهد ظهور الحكم الأوليغاركي.

■ **الحكم الأوليغاركي**

وهو ملآن مساوئ، وقد أتى ردة فعل على حكم الأعيان، لأن تصرف الطبقة الحاكمة التي حاولت التستر بالفضيلة والترجّح وعدم الإقدام جعل أصحاب المال يتجاسرون ويتطاولون على السلطة غير مهتمين بالأخلاق. فقيم الشهامة والعزّة والخير أطاحوها وأحلّوا محلّها المال. لقد اجتمعوا وانقضّوا كمجموعة صغيرة على المدينة لينهبوا خيراتها، لأن لا قيمة عندهم إلا للثروة. ويحدد سقراط هذا الحكم بأنه «الحكم المرتكز على المال، فلا يحكم فيه غير الأغنياء، وأما الفقراء فلا نصيب لهم فيه»[2].

وفي هذا الميثاق، يذهب أصحاب الحكم الأوليغاركي إلى احتكار السلطة من قِبل طبقة قليلة من الأغنياء غير الآبهين بالشرائع ولا بالعادات والتقاليد ولا بالقيم التي تربّى عليها

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٤٩.

[2] المرجع السابق : ٥٥٠.

الجميع...، لا همّ لهم إلا جمع المال وتكديسه وتأليهه إلى حدّ بعيد، لذلك احتقروا فئات الشعب الأخرى وأقصوها عن السلطة. هذا الأمر سيولّد الغيرة والحسد والتباغض، في المجتمع الواحد، وهو الذي أسس لانتقال السلطة من الحكم الأرستقراطي إلى الحكم الأوليغاركي. يقول سقراط: «إن الذهب المتدفق إلى كنوز القوم هو الذي قوّض دعائم النظام الذي أتينا على ذكره، لأن أول نتائجه هي أن أرباب تلك الأموال اكتشفوا طرقاً للإنفاق فنبذوا الشرائع نبذ النواة وداسوا أحكامها، هم وأزواجهم»[1].

إن أفلاطون يجعل العنصر المادي هو الأساس في تبدل الأحكام، تماماً كما فعل كارل ماركس عندما حلّل الجدلية المادية الديالكتيكية.

فالذي يتهافت على جمع المال سيفقد الفضيلة، وبالتالي سيفقد قيمته الذاتية لأن لا شيء يجمع بين الفضيلة والثروة، بل سيفقد من رجولته لأن المال يجعله يهوى الربح ولا شيء غيره.

ويصف سقراط واقع هذه الطبقة الحاكمة التي همّها مدح الأغنياء وإعطاؤهم المناصب المهمة في الدولة، وفي المقابل يحتقرون الفقراء ويهملونهم. لذلك يتفنّنون في سن الشرائع التي ترضيهم، إذ يعيّنون مبلغاً من المال ويحظرون الاشتغال بالحكم على من لا يملكه، وينفذون شريعتهم بقوة السلاح[2].

وبعد أن يصف سقراط هذا النظام، يبدأ بتعداد مساوئه الكثيرة بفعل سيطرة الروح المادية على أصحابه. فيرى أول المساوئ في الدستور، لكونه يوكل قيادة البلد إلى الغني وحسب، من دون الأخذ بعين الاعتبار جدارته ومؤهلاته وأهدافه العليا. «وهذا الأمر يجعل المدينة تخسر وحدتها وتصير اثنتين، واحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء. والفريقان ساكنان معاً، يكيد أحدهما للآخر.»[3]

وحب المال هذا يجعل المدينة عاجزة عن الدفاع عن نفسها، لأن الحاكم لا يدفع ضرائب الحرب، ولأنه لا يجرؤ على تسليح العامة من الشعب مخافة أن ينقلبوا عليه ويطيحوه من جرّاء الجور الذي يمارسه.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٥٠.

[2] المرجع السابق : ٥٥١.

[3] المرجع نفسه.

ويهاجم سقراط تعدد الأعمال التي يقوم بها فرد واحد في المدينة، بفعل الطمع. ووفاقاً لاعتقاده، إن على كل فرد القيام بالعمل الذي أهلته إليه الطبيعة، وهو عمل واحد. فمن يحاول القيام بأعمال عديدة، فهو يخفق لأن لا شيء يجمع بين «التاجر والصانع والفارس والجندي (...) وبين الزراعة والتجارة والحرب»[1].

لكن الدافع، برأي سقراط، هو جمع المال، على مختلف المستويات، ومن أية جهة أتى. لذلك سيولّد هذا الدافع غنى، من جهة، وفقراً مدقعاً، من جهة أخرى، ما سيؤدي إلى سقوط ضحايا، لا محالة.

ويحذّر أفلاطون، على مستوى هذا الحكم، من الطفيليين القادة الذين «لا يخدمون الدولة، بل هم مستهلكون لثروتها». لذلك يشبّههم بـ «ذكر النحل الذي هو كوباء في القفير». غير أن ثمّة فرقاً بين ذكور النحل والحكام: فذكور النحل لا حمات لها، في حين أن «ذكور النحل البشريين لديهم حمات لاذعة». وهذا سيؤدي إلى ظهور الفقر، وبالتالي حالة من التسول تعم البلاد، ومن ثم «سنرى جوّاً من الإجرام في المدينة». فواضح، إذاً، أنك متى رأيت متسوّلين في مدينة تعلم أنه يكمن فيها لصوص ونشّالون وسارقو هياكل، فكيف الحال إذا أصبح جميع الأهالي، ما عدا الحكام، متسولين؟ فإنك تقول إن الحكم هو أوليغاركي.

ويتساءل سقراط: «ما الذي جعل هذه المدينة هكذا؟ إنه نقص التهذيب، وسوء حال الجمهورية، وفساد نظام البلاد»[2]، وذلك لأن الروح المادية سيطرت ولم يعد يهمّ إلا الثروة. وهنا يذهب أفلاطون ليحلل كيفية انتقال الحكم من الأرستقراطية إلى الأوليغاركية.

ويقول: «كان للأرستقراطي ولد يفتخر بوالده ويقتفي خطواته. فانتبه الولد بغتة، وإذا به يرى والده غائصاً مع الدولة، كما لو كان على صخرة غارقة. يراه بعدما قاد جيوش وطنه، أو شغل ساميات المناصب، قد قيد للمحاكمة لأن الوشاة عطّلوا سمعته، فإما أن يُحكم عليه بالإعدام أو يُنفى أو تُنتزع حريته ويُسلب كلّ أرزاقه (...) فلما رأى الولد ذلك، وفقد كل ثروته، ذعر ذعراً شديداً، سقطت للحال عن عرش نفسه المطامح والمروءة ولانت شكيمته، وأكبّ على جمع المال بسبب فقره؛ فاقتصد دريهمات قليلة أتاها وزادها، حتى جمع ثروة (...) هكذا

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق: ٥٥٢.

[2] المرجع نفسه.

إنسان ينصّب على عرش نفسه عنصري الشهوة والطمع، ويمسحهما ملكاً شرقياً مزداناً بالتاج المثلث والصولجان والختوم»[1].

إن هذا المقطع يختصر جدلية الصراع بين الروح المادية والروح المثالية، وكيف أن الفضائل تـزول، ويسيطـر بالتالي الجهل، وتقل المعـارف، فيحلّ الظلم في المجتمـع، وتكثر الجريمة، ما سيخلق طبقة تتحيّن الفرص للانقضاض على السلطة.

يشبّه أفلاطون هذا الحكم بولد الحكم السابق ويعطيه الأوصاف التالية: «إن هذا الولد، أي الحكم، يعبد المال ويعيش في التقتير والشح، وهو طامع بأموال الغير، وقد أسقط من سماته التهذيـب واستبدله بالأذى والتسـوّل والجبن، إذ تراه يرتجف خوفاً على ثروته». وهو قد ضحّى بلذّاته وشهواته مخافة أن يصرف أية أموال لإشباعها: «إنسان كهذا بعيد عن السلام الداخلي، رجـل ذو رأيـين وليس ذا رأي واحد «لأنـه يشعر بأن رغباته الدُنيا مقهـورة أمام العليا»[2]. فهو مصاب على حدّ تعريف علم النفس المعاصر، بانفصام الشخصية.

ويُنهي أفلاطون أن الدولة الأوليغاركية تشبه الرجل «المقتّر، المتصيّد الأموال»، فنصل إلى طبقــة غنية جداً وأخرى معدمة، وهي الأكثرية التي «تتحول إلى جماعة من الأشقياء المجرمين العائشـين في المدينة، وليسوا العائشين منهـا، وليس لهم فيها غير لقب المعوز والفقير، فيرمون بأنفسهم في الشرّ لا يردعهم عنه غير القهر والسجن والموت»[3].

إن هـذه الهوة بين الطبقتين لهـي المقبرة التي حفرتها الطبقة الغنية لنفسها باستبعادها الطبقـة الفقـيرة: «إن الصناديق التي يجمـع فيها حكم «الشرف» المـال ويكدّسه ستكون سبب هـلاك هـذا الحكم». وسيأتي بعده حكـم الشعب. هنا نرى أفلاطون يسبـق ماركس إلى أن كل طبقـة تولّـد نقيضها من ضمن الجدلية المادية التاريخية التي تربط الحكم بوسائل الإنتاج، إذ إن النقيضـ يولّد نقيضه. فالطبقة الحاكمة الجائرة ستولّد الطبقة الفقيرة الثائرة، وستحاول أن تقتسـم الأرزاق وتسـرق الأموال وتحاكم أصحابهـا بحجة أنها ستزرع العـدل والمساواة في المجتمع.

---

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٥٣.

(2) المرجع السابق : ٥٥٤.

(3) المرجع السابق : ٥٥٥.

■ **الحكم الديمقراطي**

الشعار الذي رفعه هذا الحكم هو العدالة والمساواة والحرية. لقد كبّل الحكم السابق الشعب بالضرائب والجور والاستبداد والاحتكار، وقضى على الحريات العامة والخاصة، ودفع الشعب إلى الترف وإباحة التهتك بغية أن ينفق ما لديه من مال وأملاك من أجل أن يستدين من الحكام ويصبح عبداً لهم. يقول أفلاطون: «في حكم الأقلية الأوليغاركية، يفسد الحكام السياسة، إذ يبيحون الفساد فيحوّلون أهل الخير والفضل والصلاح إلى فقراء معوزين عاطلين عن العمل، مجهّزين بالحمات السامة، مثقلين بالديون، محرومين كل حق مدني، قلوبهم مفعمة بالبغض والحقد على الأغنياء الذين انتزعوا ثروتهم، ونفوسهم متأهبة للقدرة على حكّامهم، لا يعيشون إلا في ظلّ هذه الفكرة ومنها ولها.

ومع ذلك، فهؤلاء الأغنياء الأغبياء يسيرون مطمئنين، كأنهم لا يرون ولا يسمعون زئير البائسين، يطعنون بسهام مالهم الحادة كل من أمكنهم طعنه، ويسهمون بإكثار المتسولين المعدومين بفرضهم على الناس فوائد تزيد مائة ضعف على رأس المال»[1].

إن هذه الطريقة في «الدَّين والفوائد» هي طريقة فتّاكة بالمجتمع حتى في أيامنا هذه، حيث إن الدول الغنية تتبع هذه الطريقة من أجل إغراق البلدان الفقيرة بالديون كي تستعبدها وتسيطر عليها وتشلّ نموها وتطورها. وفي الحكم الأوليغاركي، كان الأفراد يدفعون ثمن تلك السياسة الساقطة، أما اليوم، فالدول أصبحت عاجزة عن سدّ فوائد الديون... لذلك، فإنها تقع في الفوضى من جراء حرية الاستفادة العمياء من ضمن فوائد عالية. وهذه الفوضى في الحكم انعكست فوضى في البنية الاجتماعية. فالقيم تسقط والرذيلة تعمّ والتهتك يطال نسبة عالية من الشباب الصاعد، والجامعات تصبح بؤرة للمخدرات، بدل أن تكون مصنعاً لإعداد الرجال الأكفاء الذين عليهم يتوقف تطور المجتمع.

هذا الوضع انسحب على الشاب الأثيني. فلنسمعْ أفلاطون يصف الولد الأوليغاركي المتشبّع بالفساد لأنه تربّى على الرذيلة:

- «يصبح محباً للمال متعبداً له.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٥٥.

- ولكونـه مقـتّراً كدوداً، يقتصر علـى سد رمقه بأقل نفقة»، أي إنـه يعيش في شحّ كبير. وهذه آفة البخل التي هي من أعظم الأمراض.

- يعشـق الطمع، فهـو «إنسان خسيس، ينتزع الربح من كل مصـدر ويحرص عليه». وهو يمثل خير تمثيل النظام المشار إليه.

- غـير مهـذب لأن رغباته الطفيليـة المماثلة رغبات «ذكـر النحل»، وهي إمـا تسوّلية أو جنائيـة، تنمو فيه «لنقص في التهذيب». لذلك، فإنه يميـل إلى الأذى والارتكاب بالخفية، لأنه يريد أن يُبقي سمعته الخارجية نظيفة لكونه يخاف على ثروته. أما مال اليتامى، فإنه يفتك به ويسرقه. يتظاهر بالعفاف، لكن سريرته تحب الشهوة والتهتك والرذيلة.

- «إنسـان كهـذا هو بعيد عـن السلام الداخلي، رجل ذو رأيين، وليس ذا رأي واحد، مع أنـه غالبـاً ما يشعر بأن رغباته الدنيا مقهورة أمام العليـا». فهو مصاب بمرض نفساني يدعى انفصام الشخصية، يجعل سلوكه مضطرباً ومحيّراً وباطنياً.

- إنـه يتصف بالرياء. فهذا الإنسان «يُبدي ظاهراً أفضل من ظاهر كثيرين. أما فضيلة النفسـ الحقيقية المقترنـة بالاتساق، فهي منه مناط الثريا». فلا اتسـاق ولا انسجام، والنفس العاقلـة ليسـت هي التي تحكـم وتدير النفس الغضبيـة ولا تلك الشهوانية، بـل إن الاضطراب حاصل لأنه في الظاهر يريد أن يظهر الحكمة وفي داخله ميل إلى الفحشاء من دون تردد.

- الجبن: يريد الأوليغاركي الظهور في كل مناسبة، ولكن من دون أن يصرف من ماله أي درهم: «لا ينفق من ماله ليُربح نفسه شهرة، حذراً من إيقاظ ملكة الإنفاق في نفسه»[1].

نستنتج أن الولد الأوليغاركي مصاب بأمراض عديدة، كما ذكرنا، تُبعده عن قيم الفضيلة والخـير العام وتولّد فيه الاضطـراب. فالعدالة مفقودة لأن الأنفسـ في داخله تتقاتل وتتخطى حدودها... فيسقط الانسجام ويصبح الإنسان معرّضاً لكل أنواع الشرور. وهذه أحوال أدّت إلى ظهور الحكم الديمقراطي.

أراد الشعـب التخلص من حكم الأعيـان الأورلغاركيين الذين كدّسـوا الأموال وجمعوها بالظلم والتعدي والمكر والرياء. لقد تركوا شبان العصر المتهتكين يبذرون ثروتهم بغية انتزاعها

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق: ٥٥٤.

منهم، عبر فرض الفوائد الباهظة عليهم. فما كان من هؤلاء إلا التربص للإيقاع بهم والقيام بثورة عارمة هدفها السطو على أموال الأوليغاركيين وتوزيعها على الشعب.

يقول أفلاطون واصفاً تلك الحالة الثورية: «يكمن شبان بُلوا بالفقر على هذه الصورة في زوايا المدينة، مجهزين بالأسلحة، بعضهم مدفوع بالديون وبعضهم بحرمانه من الحقوق المدنية، وبعضهم مدفوع بالأمرين معاً، فيكيدون للأغنياء المحدثين ويبغضونهم لانتزاعهم ثروتهم منهم، كذا يفعلون بكل من يفضلهم كثيراً، ويهيمون بحب الثورة»[1].

وهذه الحالة الثورية تبدأ في الظهور عندما يحتك هؤلاء الشبان بالحكام في الحياة العامة، وإبان الشدائد، وخصوصاً في الحروب: «فحين يقابل الحكام والرعية أحدهما الآخر، إما في سفر أو في شغل آخر، أكان ذلك زيارة الأماكن المقدسة أم حملة عسكرية يخدمون فيها في الجيش أو في البحرية، أم حين يشهد أحدهما تصرف الآخر في ساعات الخطر، حيث لا يسع الغني الازدراء بالفقير، لأنه كثيراً ما يحدث أن الغني الذي تربّى في بحبوحة العيش، وأتخم بوفرة الخيرات، يجد نفسه كتفاً إلى كتف مع فقير شديد العضل لوّحته الشمس، وهو (الغني) يلهث منهوكاً، فحينذاك، أتظن أنه يذهب عن ذهن الفقراء في موقف كهذا أن نذالتهم كانت العامل في إثراء أقوام عديمي الجدارة كهؤلاء؟ أوتظنّ أنه يمكن أحدهم ألاّ يهمس في أذن أخيه قائلاً: «إن حكامنا طبول فارغة؟»[2]

ذلك أنه عند الشدائد، تنكشف رجولة الأشخاص ويظهر الشجاع من الجبان والمقدام من المتردّد ومن يعيش على شظف العيش وخشونة الحياة فيصبح لا يهاب المخاطر ويحب المبارزة.

وقد شرح ابن خلدون فيما بعد طبائع أهل البادية الذين يعيشون على القسوة، كيف أن شكيمتهم تصبح قوية، وأن من مزاياهم حبّ ركوب المخاطر. فهؤلاء القوم الذين أصبحوا يزدرون الطبقة الغنية الفاجرة، لاحظوا أنه بالإمكان الانقضاض عليها لأنها بلغت مرحلة الدعة والقنوط والخوف على ثروتها وممتلكاتها. والجبن أصبح بيّناً لأن لا همّ لديها سوى جمع المال بالطرق الملتوية.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق: ٥٥٥-٥٥٦.

[2] المرجع السابق: ٥٥٦.

والدولة كالفرد، و«كما أن الجسم المصاب لا يحتاج إلى أكثر من سبب من الخارج ليثور فيه المرض (...)، هكذا الدولة، فإنها تماثل الجسم المعتل في شؤونها. فلا تحتاج إلى أكثر من مستند طفيف، من حليف خارجي اتصل بأحد أحزابها من مدينة أوليغاركية، أو من حليف آخر من مدينة ديمقراطية، لتفشي داء خطر ونشوب حرب أهلية».

عندئذٍ، تضطرم منازعات ويقوم الشباب الفقير بثورة عارمة على الأغنياء ويربحونها، عندذاك تنشأ الديمقراطية. يصف سقراط ثورة الشباب، يقول: «يقتلون بعض خصومهم وينفون غيرهم، ويتفقون مع الباقين على اقتسام الحقوق والمناصب المدنية بالتساوي»[1].

ويضيف سقراط أن هذه الديمقراطية الجديدة هي حكم الشعب الجائع كيف أنه ينقضّ على السلطة بعد أن أمضى حياته في الذل والقهر، فيستولي على الأموال التي سُرقت منه وحرمته التمتع بالحياة.

ويحدد أفلاطون خيرات هذا النظام الذي يقوده الشعب، بعد طول حرمان وعناء، فيعطي العنان للحرية، بحيث «يفعل المرء ما يشاء»، ويخطّ كل فرد فيه نظام حياة وفق ملذاته. آنذاك، تسقط الأخلاق، وتُفقَد القيم، ويظهر هذا الحكم براقاً للعين «لأنه مزخرف بكل أنواع السجايا، فيلوح جميلاً كالثوب المزركش بكل أنواع النقوش. وقد يعجب الكثيرون بهذه الجمهورية كأجمل الأشياء، إعجاب النساء والأولاد بالثياب الزاهية الألوان»[2]. وفقدان القيم يؤدي إلى الفوضى في المدينة، فيعيش الإنسان على سجيته ويفعل ما يشاء، فلا قوانين تقيده ولا شيء يلزمه بعملٍ معين: «إنك غير مضطر إلى أن تتولى منصباً في الدولة، ولو كانت فيك المواهب التي يستلزمها الحكم. ولن تضطر إلى الخضوع للحكومة، إذا لم تكن مريداً، أو أن تذهب إلى الحرب لأن مواطنيك خاضوا عبابها، أو تطلب السلام لأنهم طلبوه. ثم تأمل في أنه ولو أنكر القانون عليك أن تتولى المناصب، أو تتقلد الحكم، فإنك تفعل هذا وذاك، إذا تسنى لك غير هيّاب»[3].

باستطاعة الإنسان أن يعيش كما يحلو له، وهذه هي قمة الفوضى، لأن الحرية غير المسؤولة تولّد الفراغ وتخلق التطاول على مؤسسات الدولة وعلى حقوق المواطنين الآخرين.

---

[1] أفلاطون، الجمهورية، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٥٦.

[2] المرجع السابق : ٥٥٧.

[3] المرجع نفسه.

هــذا العيش، وفق الطبيعة، يؤدي إلى الاسترسال في طلــب اللذات وفي التراخي في أعمال قيام الدولــة. فلا المُزارع يعمل بإخلاص ولا الصناعي ولا التاجــر...، ولا الجندي يحمي الديار، بل يشغــل منصبه من أجل السطــو على أموال الغير وممتلكاته. ولا الحاكم أيضاً يهتم بالتخطيط لارتقاء مدينته ونموها، بل همّه جمع المال وسنّ الشرائع التي تؤمّن له مصالحه.

مدينــة كهذه تغلــب عليها الروح المادية وتــدب فيها الفوضى، ويصبــح فيها الأفراد غير مبالــين بالقوانين العامــة، لا يدفعون الضرائب، كما يتهربون مــن أي واجب، سواء في الخدمة العامــة أو العسكرية أو الوظيفية. فالجريمة تكــبر والانهيار يبدأ بالظهور لأن الأحكام لا تنفّذ: «... أوَلم تلاحــظ أن أناســاً محكومــاً عليهــم بالإعــدام، أو بالنفي، في هذه الدولــة، لا يزالون يسرحــون في عرضــ الشارع ويمرحون مــرح الأبطال في ميدان العرضــ، كأن لا أحد يراهم أو يسأل عنهم».[1]

إن الإطاحــة بالقضــاء على هــذا الشكل، وضعف سلطــة الدولة، وعدم تنفيــذ الأحكام، سيجعــل الدولة تسقط في الجهل وتبتعد عــن التعليم، لأن المطلوب التعدي على القوانين، وليس تنمية الأخلاق والأفراد.

والحــال أن الأخلاق لا تولد مع الإنسان، بل تزدهــر في بيئة اجتماعية واعية، ومن خلال الاكتســاب. يقــول أفلاطون: «لا أحد يمكنه أن يكون صالحاً مــا لم يكن ذا عبقرية خارقة، وقد ألِف الموضوعات الجميلة منذ حداثته، ودرس الدروس العالية».

مــن هنا حرصت الحكومة منذ تأسيسها على فرضــ التعليم في المدينة كي تبني الإنسان الصالــح منذ طفولتــه. وإذا ما دبّت الفوضى، فالانهيار حاصــل لا محالة والسقوط في الملذات على أنواعها هو النتيجة الحتمية للفساد.

ولأن الإنســان ابن مجتمعه والفرد ابن نظامه السياسي، فلنرَ انعكاس الديمقراطية على الفرد الديمقراطي. إن الأوليغاركي ابن والده «يقمع الشهوات التي تميل به إلى التبذير، وليس إلى جمــع المال». كما إنه يشبع الشهوات الضرورية التي «يتعذر علينا هجرها والتي سدّها خير لنــا»[2]، مثل شهــوة الطعام كالخبز واللحم البسيط اللازم للصحــة والتي هي ضرورية للحياة

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق: ٥٥٨.

[2] المرجع السابق: ٥٥٩.

ولقــوام الجســم وتحسين صحتــه. ويبتعد عن الإفــراط في اللحوم لأنه مضــر بالصحة وعلينا الحذر منه.

لكن هذا الولد، بعد أن ذاق طعم عسل «ذكور النحل»، سيتحوّل بالكلية من أوليغاركي إلى ديمقراطــي. لقد عاش في الحكــم الماضي على الجهل والشحّ، لكنه بعــد أن عاشر أبناء السوء سقــط في حبالهم، فترك عصاميته وانكبّ على الملذات بشغف وهوس. إن الكبت النفسي الذي عاش فيه سيولّد نقيضه وسيستسلم رويداً رويداً إلى الملذات وإلى معاشرة أبناء الرذيلة. هؤلاء سيزرعون فيه الغرور والتكبر، فلا يعود يسمع نصيحة أحد من أهله، وسيعتبر نفسه عالماً واثقاً بخطواتــه وسيد الفهم. فالحياء الذي كان يعيش فيه يصبح حماقــة، والعفاف جبناً، والاتّزان جهــلاً، فتذهــب الفضائل إلى الجحيم، «وتحلّ محلها المخازي الكــبرى، وتتقدم (النفس) إلى إرجــاع التمرّد والتهتــك والوقاحة. فتدعو السفاهــة حسن التربية، والتمــرد دماثة، والفوضى حرية، والتهتك فخامة، والوقاحة شجاعة»[1].

إن الأوليغاركي الذي تحول إلى الحكم الديمقراطي أراد أن يستفيد من الحرية الفوضوية إلى أعلــى الدرجات، فيندفع بشكل سيلٍ جارف إلى إشباع الملذات، مُسقطاً أي حاجز ومطيحاً الأخلاق كلية ومريداً العيش على الطبيعة.

ويستطرد سقراط في شرح الانهيار الأخلاقي وتفشّي الروح المادية في الحكم الديمقراطي، ويضــع بعضــ سمــات فلسفة وجوديــة مستبقاً في ذلك جان بــول سارتر. لقــد انطلق أفلاطون مــن «الكائن» الأونطولوجــي في كل أبعاده؛ اختار هــذا الكائن الحرية المطلقــة في سلوكه وقرّر العيشــ مستفيــداً من اللحظة الوجوديــة الذاتية والاجتماعية والسياسيــة والقيمية. إن الحكم الديمقراطي في أثينا أراد أن يجعل الناس يعيشون حياة حرّة إلى آخر درجات الحرية، ولا يتم لهــم ذلــك إذا لم ينفّذوا على أرضــ الواقع أمنياتهم. ولا يمكن ذلــك إذا لم تتوافر الإمكانيات المادية... فبعــد أن تقاسم الشعب أموال الحكام الأوليغاركيين، حاول الاستفادة من ذلك، بعد حقبات من الكبت المرير، وقرّر العيش على الطبيعة، وعلى إشباع الشهوات مساوياً فيما بينها. «لا شيء يمنعه والإمكانات موجودة، فيعيش يوماً فيوماً يساير الشهوة الطارئة، آونة يشرب على نغمات الموسيقى، مع مزاولة التمارين الرياضية، وآونة أخرى يكسل فيهمل كل شيء، ثم يعيش

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٦٠-٥٦١.

عيشة طالب الفلسفة، ويغلب أن يشترك في المصالح العمومية وينهض إلى الخطابة، مدفوعاً إليها بعامل حالي، وتارة يقتفي خطوات كبار القواد، متهافتاً على امتيازاتهم. ثم يتحول تاجراً حسداً منه للتجار والناجحين. وليس في حياته نظام ولا قانون رادع، بل يعكف على مسرّاته وحريته وسعادته، إلى نهاية الحياة»[1].

إنه البوهيمي بامتياز أراد أن يعيش اللحظة وعلى الطبيعة. فلا قيم تردعه ولا مشروعات يريد تحقيقها. فلا يخطط للغد ولا يعمل، وإنما كـ «ذكر النحل» يريد التمتع بالملذات ولا شيء آخر.

نحن نعلم أن فلسفة سارتر الوجودية أتت كردة فعل على الحربين العالميتين الأولى والثانية، في القرن العشرين، واللتين أزهقتا أرواح الملايين من البشر، وجعلت غريزة الموت تسيطر على حياة البشر؛ فكردّة فعل، أراد سارتر أن يزرع غريزة الحياة من خلال وضع فلسفة وجودية تطالب الإنسان بأن يعيش اللحظة الوجودية بكل أبعادها. فلم يعد مطلوباً منه التفكّر في الفلسفات الميتافيزيقية التي لم يستطع العقل البشري أن يجد الحلول من خلالها للمعضلات الكونية، كحياة الإنسان وزواله، ومن أين أتى وإلى أين يذهب، وهل أتى بخلق إلهي أو من الطبيعة. يقول سارتر بأنه لا يريد أن يعلم أو أن يعرف. كل ما يريده هو وعيه أنه «مقذوف في المحيط»، وعليه التفتيش عن طريقة للعيش تؤمّن له الحياة والاستمرار.

وأفلاطون، الذي غاص في أعماق النفس البشرية، رأى أن القهر الذي عاشه الناس في الحكم الأوليغاركي دفعهم نحو شيء واحد، هو العيش والتلذذ في الحياة. أرادوا أن يعيشوا لحظتهم لخوفهم من الزوال، إما من حروب خارجية وما أكثرها، وإما من جرّاء حروب داخلية وما أشرسها... ألم يظلم الأوليغاركي في حكمه ويسنّ الشرائع لمصلحته؟ ألم يفرض الضرائب؟ ألم يغرّر بالنشء؟ ألم يدفع الشباب إلى بيع أرزاقهم بسبب الفوائد الباهظة؟ ألم يهجرهم؟ ألم يأتِ بالموالي ليسدّ حاجات المجتمع؟ ألم يقضِ على النمو الاجتماعي؟ ألم يحتكر الإنتاج والتجارة والصناعة وكل موارد الدولة؟

هذا ظلم سيؤدي إلى فلسفة وجودية لا يطالب أصحابها إلا بالعيش لحظة بلحظة وإلى أن يفجّر «الكائن» كل طاقاته في الاستهلاك ليعيد التوازن والثقة إلى نفسه. ذلك أن الكبت

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق: ٥٦١.

الوجـودي خلق حالة شاذة دفعـت الشباب إلى الثورة كتعبير وجـودي وأونطولوجي عن وعيهم بقيمتهـم الإنسانيـة، وبأنهـم ولدوا ليعيشـوا ككائنات حية لهـا حريتها. هذا الوعـي أدى إلى الإطاحة بذلك النظام المالي الذي يبَّس الحياة في عروق الناس.

لكـن التمادي في طلـب اللذة والاستهلاك حمـل بذار هلاك هذا النظـام الديمقراطي. وهنـا، كان أفلاطون واعياً قبـل ماركس بأن كل نظام يحمل في طياته بذور انهياره إذا لم ينتبه الحـكام ويؤمّنوا العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والعيش الكريم لجميع فئات الشعب. هذا الحكم خلق الفوضى وزرع الاضطرابات، لأن المدينة أصبحت تعيش بلا قانون وبلا قضاء وبلا سلطة تسهر على تنفيذ الأحكام. هذه الفوضى خلقت حالة من التلاشي ومن فقدان الوزن أدّت إلى بـروز الحكم الفردي الذي ألّه نفسه وأصبح طاغية، وجعـل الناس يترحّمون على الأنظمة السابقة.

■ **الحكم الاستبدادي**

إن الحكم الديمقراطي ولّد الحكم الاستبدادي، وهذا يعود إلى التمادي في طلب الحرية. لقـد وقف أفلاطـون بقوة ضد الحكـم الديمقراطي لأنـه أفسد معنى الحكـم ومعنى الحرية؛ فالحكـم أصبح فوضى والحريـة إباحيةً وتمرداً شاملاً. يصف أفلاطـون أشكال تمرد الشعب علـى الحـكام، والأولاد علـى والديهم، والتلاميـذ على معلميهـم، والعبيد علـى ساداتهم...، «فـإذا لم يتساهـل الحكام تساهلاً مفرطاً مـع الشعب، وإذا لم يعطوا مـلء الحرية، اعتبرهم الشعـب حكاماً أشراراً مستبدين وعاقبهم على استبدادهم...، وعدوى الفوضى هذه، المتفشية في الدولـة، تتسرب إلى البيـت وتنتشر في كل ناحية... فيحسب الأب ابنـه مساوياً له فيخاف منـه. ويعتـبر الابن أباه مساوياً له فلا يعود يحترمه... في دولة كهذه، يضحي المعلم خائفاً من تلاميـذه فيتملقهم، ويروح الطلاب يحتقرون معلميهـم ومهذبيهم. وتظهر هذه الحرية ظهوراً واضحـاً في تطاول العبيد علـى أسيادهم...، ولا أعرف الحدّ الذي تبلغـه الحرية المتبادلة بين الرجال والنساء»[1].

هـذه الفوضى التـي أدّت إلى قلب المفاهيم ستدمّـر الدولة وتطيح الشرائـع والدساتير. يقول أفلاطون: «إنه من السهل إدراك النتيجة المؤلمة التي إليها تنتهي هذه الفوضى: إنها تجعل

---

(1) أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٦٣.

الشعب ينفر من كل سلطة، فيغتاظ من كل ما يُدعى أوامر ويثور على كل ما يظهر له حداً لحريته. وهكذا ينتهي إلى ازدراء كل شريعة لكي لا يعود يرى أثراً للسلطة»[1].

نعتقد في هذا السياق أن نيتشه قد تأثر بهذا الحكم الاستبدادي، إذ يرى أن «القوة» و«السلطة» هما أساس الأخلاق الفاضلة، لأن الإنسان الضعيف محكوم عليه بالهزيمة والفناء. فالسلطة هي أساس كل الصفات الحسنة، ومن دونها لا صفات جيدة في الإنسان. وأما الحياء والخجل، فهما صفتان مذمومتان عنده، لأنهما تسبّبان الذل والنفاق. فالرجل الخجول يتظاهر بأنه يقوم بالأعمال الجيدة، لكنه في السرّ يقوم بالأعمال المشينة، في حين أن الرجل الشجاع لا يخشى من إظهار معتقداته. يقول نيتشه: «لا مساواة بين الناس، فمنهم من خُلق لأجل الحكومة والسيادة، ومنهم من خلق ليكون آلة ووسيلة بيد الأقوياء»[2]. لذلك فإن المجتمع يقسم إلى اثنين: سادة وعبيد. السادة هم الأقوياء، والعبيد هم الضعفاء والعاجزون. وعرّف نيتشه الأمة الأقوى بأنها الأمة الأكثر فضيلة. وفي كتابه «ما وراء الخير والشر»، يقسّم الأخلاق إلى أخلاق السادة وأخلاق العبيد. فالقوة والشجاعة من صفات السادة بينما الذل والرياء من صفات العبيد.

لذلك نرى أن فلسفة القوة هذه استند إليها الحكم الاستبدادي في أثينا وقرّر الاعتماد عليها ليبسط سلطته على الجميع. كما أراد أن يرهب الجميع كي لا يناوئوه فبطش بهم بقوة، فنفاهم أو سجنهم أو قتلهم أو شاركهم في السلطة.

وكما أن حكم الأعيان ولّد نقيضه، الحكم الأوليغاركي، الذي ولّد الديمقراطية، فإن الحكم الديمقراطي ولّد الحكم الاستبدادي لأنه حمل في طياته بذور انتهائه لكون الحكام أسرفوا في الحرية التي أغرقتهم بالفوضى. أليست «الحرية أجمل ما في الديمقراطية»؟ لكن طلب الحرية المتزايد والإغفال عما سواها مهّد السبيل إلى الاستبداد والاستعباد والشقاء: «إنه من الواضح أن حكم الطغيان هو وليد حكم الشعب...، وكما أن الثروة التي اعتبرها الشعب خيره الوحيد قادته إلى حكم الأقلية، وكانت سبب هذا الحكم، كذلك الحرية المفرطة التي ولدت الحكم الشعبي ستقود هذا الحكم إلى هلاكه... ألا تسمع الشعب يردد في الحكم

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق: ٥٦٣.

[2] جاكس، **فلسفة الأخلاق**، تر. أبو قاسم حسين، طهران، ط. ٢، ص١١٤.

الشعبي، إن الحرية هي أجمل الأشياء... وإن هذا الحكم هو الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يعيش فيه حرّاً؟ غير أن الرغبة المفرطة في الحصول على الحرية والمساواة ستقود حتماً الحكم الشعبي إلى حكم الطغيان»[1]. يحصد الشعب ما يزرع.

ويرى أفلاطون أن الإفراط في الحرية يولّد العبودية الكاملة: «إن أقوى حرية وأعظمها تضع أسسَ أعنف استبداد وأثقله»، ذلك بأن تقسم المجتمع إلى ثلاث فئات: فئة الكسالى والمسرفين التي كانت مرذولة أيام الحكم الأوليغاركي، والتي أصبحت صاحبة الأمر في الديمقراطية «فهي التي تدير كل أعمال الجمهورية». وفئة ثانية غنية لا تهتم إلا بجمع المال، وهي الأكثر انتقاماً. وفئة ثالثة هي العامة التي يعمل أفرادها بأيديهم، ولا يتدخلون في السياسة، ولكنهم يجمعون المال من المثرين ويوزعونه عليهم، فتقوم نقمة ضد العامة وتبدأ المشكلات بالخطب، وبالتالي تقوم المرافعات ويثور الاضطهاد وتصدر الأحكام من كل فئة ضد أختها.

آنذاك، يختار العامة بطلاً يولونه قضيتهم ويعظمونه ويساندونه، فيبدأ عهد الاستبداد. إن هذا التحول «يؤرخ منذ شروع البطل في عمل الرجل المذكور في أسطورة هيكل زفس الليسي بأركاديا»[2] Le temple de Zeus Lycéen en Arcadie.

هذا البطل الذي يأكل معدة الإنسان ممزوجة بمعدِ الذبائح يتحوّل ذئباً؛ فالمستبد هو الذئب الذي أعطته الآلهة السلطة، وما عليه إلا البدء بالبطش لإخضاع الجميع.

ج- جدلية السلطة والرعية

ثمة جدلية بين تخويف السلطة الشعب وخوف الشعب من السلطة. فبقدر ما تنمو السلطة وتكبر وتتجاوز الدساتير والشرائع وتعمل على إخضاع الشعب وخنق تحركاته وقتل حريته، بقدر ما تبدأ بالخوف منه. ذلك أن الحاكم يتحول إلى طاغية وإلى ذئب، فإذا لم يفترس يظن أن الشعب سينهشه، والشعب الذي يرى الحاكم بهذه القوة، فإنما يبدأ بتحيّن الفرص للانقضاض عليه لأنه قد سلبه أملاكه وأرزاقه وماله وأعماله وحريته. فالقاسم المشترك هو الخوف المتبادل بين الحاكم والمحكوم.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. غيث، مرجع سابق : ٥٦٢-٥٦٤.

[2] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٦٥.

إن مدينــة يصبح وصفها على هذه الحال ستسقـط في الفوضى والرذيلة والقسوة وتفقد مــن إنسانيتها ومن عدلها ومن اتّساقها وتوازنها، بحيث ينقسم المجتمع على نفسه والفرد على ذاته.

لم يصــل المستبد إلى حكم الطغيان فجأة، بل بحركة متدرجــة. يبدأ الطاغية بالتلطف، فينكر أنه مستبد «ويكثر من الوعود في السر والعلن، ويلغي الديون ويوزع الأراضي على العموم، ولا سيمــا على أشياعه، ويتظاهر بالوداعة والحنان على الجميع. ومتى أراح نفسه من أعدائه، بعضهم نفياً وبعضهم صلحاً، يشرع في شن الغارات ليظل الشعب في حاجة إلى قائد»[1].

والخطـوة التاليــة تبـدأ بتجويــع الشعب عن طريــق فرض الضرائب الجائــرة؛ يصبح الشعــب محتاجــاً إلى القوت اليومــي، ومرتبطاً به، فيبعــد روح التآمر عنه. لكــن الطاغية إذا شــكّ في أحدهم، أرسله إلى الحــرب، بغية التخلص منه، فغايته أن يُبقي البلاد في حالة حرب مــع الخارج كــي يستتب له الحكــم في الداخل. وإذا مــا صارحه بعض المقربين منتقــداً إدارته للمدينــة وبأن الضرائب أصبحــت جائرة، فإنه ينحّيهم و«لا يبقى علــى ذي جدارة من أعدائه ولا مــن أصدقائــه»، فيراقبهم مدققاً، لــيرى من منهم يمثّل الرجولة، ومن هــم الذين يتحلّون بكرم النفس وبالنباهــة وبالغنى، كي يحاربهم جميعاً ويضطهدهم وينفيهم. فالفرق بينه وبين الطبيب أن المعالج ينزع المواد الفاسدة من الجسم ويُبقي على المواد الجيدة، أما الطاغية، فإنه يُخرج الجيد ويُبقي الفاسد.

وأمــام هذا التصرف، يبدأ الخــوف يدب فيه، فيتحفّظ عن الجميع ويأتي بحرس إضافي لحمايتــه، ولكن ليس من مدينته ومن مجتمعه، بل من الأجانب العبيد فيحرّرهم ويدمجهم في الحرس الخاص. وبهذا يكون استبدل الأحرار بالعبيد والمرتزقة[2].

عندئذ، لا يعود عنده سوى سلوك واحد، وهو تأليه نفسه. فيأتي الشعراء إليه ويمدحونه، أمثــال يوربيدس، وكذلك الخطبــاء الذين أتقنوا فن الكلمة. فلا همّ عنــده سوى سماع صراخ المدّاحين من كل حدب وصوب. وهذا التأليه يجعله يخاف من مواطنيه، فيقسو تجاههم ويتنبّه لتحركاتهــم، فيكثر من البطش بهــم. والشعب، لشدّة خوفه منه ومن استبــداده، يبدأ بالتآمر

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٦٦.

[2] المرجع السابق : ٥٦٧-٥٦٨.

الجدي عليه. فتنعدم الأخلاق، وتسقط القيم، وتعيش المدينة في فوضى الجور والتعدي؛ فلا انسجام في المجتمع ولا توافق ولا حياة مستقرة، لأن الحاكم، باسم الحرية التي يتلطى خلفها، يبدأ بالتصرف بالأوقاف وبأرزاق الوالدين... فيطرد الأولاد آباءهم من المنزل، والآباء بدورهم يطردونهم لأنهم أصبحوا من السكّيرين والمشاغبين. فتنقلب المقاييس ويصبح الناس يترحّمون على السلطة السابقة، لأن هذا الاستبداد الجديد «هو أشد مرارة من كل أنواع الاستبداد»[1].

في الكتاب التاسع من الجمهورية، يحلّل أفلاطون نفسية الطاغية. ويرى جيروم غيث أن أفلاطون دخل أعماق أعماق نفس الطاغية، فوجدها «مظلمة حزينة مكبّلة بالشهوات وعاجزة عن فك قيودها والانفلات منها. فالطاغية هو أسير اللذات السافلة، فلا يمكنه أن يذوق طعم الصداقة والمحبة والإخاء... والحرية. إنه أشقى الناس لأن الاستعباد لا يولّد في نفسه غير الخوف والقلق... ويغالي الطاغية في استبعاد الآخرين ليكون أميناً على حياته؛ بيد أنه، كلما بالغ في الاستبداد والاستعباد، زاد خوفه وزادت عبوديته، ويقضي أخيراً ضحية طغيانه»[2].

وينهي غيث استنتاجاته بأن حكم الطاغية هو حكم الحقد والخوف، وهو حكم الشقاء والعبودية الدائمة، لأن من يجعل نفسه عبداً يفكّر كالعبد ويعيش كالعبد ولا يبقى عنده من الإنسان غير مظهره الخارجي.

لقد رأى أفلاطون قبل كارل ماركس أن الاستغلال والطغيان يخلقان في المدينة طبقتين: طبقة المستغَل وطبقة المستغِل، أي طبقة فقيرة معدمة وطبقة غنية مترفة. ويرى أن الحقد سينمو وسيفضي إلى ثورة يقوم بها العامة من الشعب على المستبد. وهذا الاكتشاف رآه ماركس في الطبقة العمالية التي تتحيّن الفرص وتتّحد بنقابات من أجل الانقضاض على الطبقة البورجوازية التي تستغِلّ بشكل قوي العمال والمواطنين.

أما اليوم، وبعد ابتكار حرب النجوم، نرى أن ثمة دولة كبيرة تلعب دور الطاغية في استعباد العالم. وهذا يتمّ من خلال مائة وخمسين شركة عابرة للقارات، تحتكر وتخلق سبل إنتاج معيّن، تتحكّم هي في الناس الذين يلهثون ليستهلكوا ما تنتجه لهم تلك الشركات.

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر. خباز، مرجع سابق : ٥٦٩.

[2] غيث، **أفلاطون**، مرجع سابق، ص٣٩.

والخلاصة التي نستنتجها هي أن قيم الحق والخير والجمال التي ناضلت البشرية من أجل أن تكون المعيار للتوازن الفردي والجماعي في المجتمعات، استبدلت في الماضي وتستبدل اليوم بقيم اللذة والمال والجاه، وأن الاستغلال البغيض من قِبل تلك الشركات يؤدي إلى التدخل العسكري في مناطق واسعة من العالم، وذلك من أجل نهب خيرات الشعوب والتعدي على ممتلكاتها. ولا يتم ذلك إلا بالقتل والنفي والسجن.

كما إننا نلاحظ أن البشرية في كل زمن تلهث من أجل إشباع رغباتها ونزواتها بشكل هستيري، ولا تشبع، بل تشعر بجوع أكبر، على حدّ قول هيغل: وذلك لأن الأفراد يعتقدون بديمومة نزواتهم، لكن الإنسان الواعي يفكر ويعي هذا الأمر، وسيعمل من أجل أن يترك أثراً له بعد موته، أي أن الإنسان بدل أن يكون مستهلكاً لطاقاته وقدراته ولمجتمعه، ولاهثاً وراء إشباع رغباته، عليه أن يكون منتجاً وأن يترك بصماته على المادة بدلاً من أن يستهلكها.

ألا نرى كيف أن العرق الأبيض، بعد أن تحارب فيما بينه بشكل دموي، وخاض غمار حربين عالميتين دمّرتا مناطق واسعة من أوروبا وآسيا وأميركا، وقضتا على نحو مائة مليون إنسان؟.. كيف أنه توحّد من أجل أن يحكم العالم؟ لقد رأى أن البشرية تزداد أعدادها بقوة هائلة ومواردها تخف. لكنه لحظ أن أعداده شبه ثابتة، لا بل تضعف من عقد من الزمن إلى آخر. لذلك، قرّر هذا العرق القضاء على سائر الأعراق إن استطاع ذلك، عبر الحروب والمجاعة والأمراض الفتّاكة، من جهة، ومن خلال الاستعمار المباشر ونهب خيرات الشعوب الفقيرة، من جهة أخرى. إنهم يلجأون إلى استخدام الفوائد على الدول كما هي الحال على الأفراد، بحيث أن العديد من دول العالم الفقيرة، في القارات الخمس، لا تستطيع أن تدفع فائدة الدين للدول الغنية.

وفي المقابل! ألا نرى الخوف من الانقراض يحثّ بعض الجماعات على أن تشحذ قوة من الماوراء لمحاربة تلك الدول عن طريق الاستشهاد من أجل البقاء والعيش بكرامة وعزّة وعنفوان ضد وسائل الذل والتبعية التي تحاول الدول الكبرى القيام بها ونشرها لدى الشعوب الفقيرة؟

إن الطغيان الذي تحدث عنه أفلاطون، ألا نراه اليوم انتقل من حكام أفراد إلى دولة أو مدينة معيّنة، ثم إلى أسلوب تعاطي بين العرق الأبيض وسائر الأعراق؟ أي بين تلك الشركات العابرة للقارات والأصوليات التي تنمو بقوة، لأن الحرب أصبحت حرب وجود أو لا وجود. إن

التكنولوجيا المستخدمة في الحروب وفي وسائل الاتصال لهي أدوات فعّالة في يد الطغاة الذين ينهبون خيرات الشعوب والذين يقمعونها بشراسة.

ألا نرى كيف أن العرق الأبيض يتشدّق بالحرية ويتلطى خلفها ليستعمر الدول الفقيرة؟ كيف أنه يريد زرع الحرية الفوضوية لدى الشعوب الأخرى، أي الجهل والتخلف والتبعية والكسل وعدم الإنتاج وزرع روح التقهقر؟

أراد أفلاطون زرع الحرية المسؤولة، أي التحرر من الجهل عن طريق العلم والمعرفة، وأيضاً أراد التحرر من التبعية عن طريق تقوية المصالح الوطنية والقومية بدل اللهاث وراء الأجنبي، وتنكب روح العبودية والاسترخاء والضياع. وأراد كذلك أن نتحرّر من الرذائل عن طريق القيم والفضيلة والخير العام؛ فكل ما أراد أن يعلّمه هو أن الفضيلة هي معرفة وأن أعلى فضيلة هي أعلى معرفة.

أما من يريد أن يستعبد الآخرين، فتكون العبودية كامنة في داخله. لذلك يفكّر كالعبد ويعيش كالعبد. إن العرق الأبيض الذي يحكم العالم بهذه الشراسة، ألا يحنّ الحكام فيه إلى العبودية؟

ألم يبدأ الخوف يدق مضاجعهم من سائر أعراق العالم التي بدأ البغض يكبر في نفوس أبنائها والحقد ينمو في داخلهم، لأنهم أشعروها بعقد الدونية والخصاء تجاه تجبُّر الكبار في الميادين مجتمعة؟!

ذلك الطغيان الذي عاشه أفلاطون في أثينا دفع به إلى أن يحلم ببناء جمهورية فاضلة تكون مثالاً أعلى لكل من يريد أن يحكم بالعدل. لقد جعل الفلاسفة-الحكّام الذين تنوّروا بالعلم والفضيلة وتميزوا بالجدارة والمعرفة يتعالون على المال والجاه، وحتى على الأولاد والنساء، فيكونون حكاماً صالحين واعين، همّهم قيادة المدينة نحو الحق والخير والجمال. كما رأى أن على الحاكم أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة، وعلى السياسي أن يعرف علل الفساد كي يقود المدينة نحو الفضيلة.

والعدالة التي أراد أن يضعها في الجمهورية هي على مستويين، فردي وجماعي. فعلى المستوى الفردي، حدّدها بقيام كل إنسان بالوظيفة التي أهلته لها الطبيعة، وبأن تقود القوى

العقليــة القوى الغضبية والشهوانية. أما في المدينة، فرأى أن يحكمها الفلاسفة ويقودوا الجند من جهة والطبقة العاملة في الدولة، من جهة أخرى.

ونشــير *إلى أن أفلاطون ربطُ العدالة في المدينة بشخصــ الحاكم-الفيلسوف كما رأينا*، فــإذا وُجــد كان لنا مدينة فاضلــة، وإلاّ فلا. غير أنــه في «السياسي» وفي «القوانــين»، وبعد أن أنضجتــه الأيــام، قال بأن الدولة المثالية يجب أن تخضع للقوانين التي تسيّر شؤونها، لا للحاكم والرئيــس فقط. وعليه، يصبــح السياسي أكثر واقعية وتجربة ومعرفة بشــؤون الدولة. والفرق الذي يميز الطاغية من السياسي هو أن الأول يقهر الشعب كما رأينا، في حين أن الثاني يرضي الشعــب في تطلعاتــه الذاتية والعامة. ولا يتم له ذلك إلا إذا اتبــع القوانين والشرائع التي تؤمن خدمة الشعب وليس خدمة الحكام.

٣. جدلية السياسة والعدالة في الحوارَين «السياسي» و«القوانين»

لقــد وضع أفلاطــون في الجمهورية مثالاً أعلــى جعله الخير العام، تأتــي منه جميع المثل وتتوالد جميع الفضائل. وسبق ورأينا كيف وضع نظاماً تربوياً جامعاً لكل أبناء المدينة، من أجل أن يحقــق العدالة على أرفع مستوى. ولكن خيبات الأمل وسنّه المتقدمة جعلته يستنتج أن القيم وحدها لا تكفي، وأن العلم والفضيلة، على أهميتهما، لا يقودان المدينة نحو العدالة. فالتجارب أنضجتــه، وجعلته أكثر واقعية، ولذلــك سيعالج الموضوع من زوايا أخــرى، علّه يحقق أهدافه. إنــه رأى في السياســي أن ليس المتعلم والحكيــم وحدهما يقودان المدينة، بــل صاحب الجدارة الذي يطبّق الاشتراكية ويحقق المساواة بين الناس... كما رأى في «الشرائع» أن هدف السياسة الأساسي هو تحقيق العدالة، الشرط الأولي لتحقيق المعرفة والحرية في المجتمع.

يقــول إميل بريهيه[1] إن أفلاطون قد ربط العدالــة بالرئيس الحكيم من باكورة حواراته حتى «القوانين». لقد أكّد أن لا انسجام ولا تناسق في المجتمع ما لم يحكم الفيلسوف ويجعل كل فرد يعمل وفاقاً للطبقة التي أهلته لها الطبيعة.

أما جورج سباين فيذهب خلاف ذلك، ويقول إن أفلاطون، بعد أن مرّ بتجارب مريرة...، أصبــح أكثر التصاقــاً بأرض الواقع، فتخلّى عــن الرئيس المثالي وقال بواجــب اتّباع الدساتير

---

[1] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, p. 127-139-140.

والشرائع. وباستطاعتنا أن نتلمس ذلك في «السياسي» وفي «القوانين» إذ إنه جعل السياسي، الرجل الحائك الخيوط البشرية وهو صاحب الجدارة الذي يطبق مبدأ الاشتراكية، من خلال تقسيم الأراضي على الناس. كما أكّد، من جهة ثانية، عوامل المناخ والأرض والتربة، وطبيعة البشر في نمو الشعوب. ولكن إذا ألقينا نظرة نقدية، فإننا نلاحظ أن أفلاطون بقي مثالياً كما كان في الجمهورية، وأن نظرية المثل المشاركة التي وضعها ظلّت مرافقة توجهاته حتى في هذه المؤلفات. تلك النظرية التي ربطها بمثال الخير وبعالم علوي، بدت للبعض وبالرغم من نقده لها، وهمية. فقد اعتبر هانز ريشنباخ فلسفة أفلاطون الميتافيزيقية وهمية دعْ أن نظرية المثل والمشاركة التي كانت العمود الفقري لنظامه العلمي والمعرفي والسياسي، هي «نظرية من أغرب النظريات الفلسفية، ولكن أقواها تأثيراً... إنها لامنطقية في صميمها، ولو حاولت إيجاد تفسير للمعرفة الرياضية وللسلوك الأخلاقي»[1]. اتهمه بأنه يفسر المعرفة الرياضية وفق نظرية المثل، «أي إنه يعتقد أن وجود المثل، يمكن أن يفسّر معرفتنا للموضوعات الرياضية، بالمعنى عينه الذي يتيح به وجود الشجرة إدراك الشجرة.

ومن الواضح أن تفسير وجود المثل على انه أسلوب في الكلام فحسب لا يعنيه في شيء، ما دام سيعجز عن تعليل ذلك النوع من الإدراك الحسي الذي قال به بالنسبة إلى الموضوعات الرياضية. وبدلاً من ذلك، نراه يصل إلى تصور للوجود المثالي، يشتمل على خصائص الوجود المادي والمعرفة الرياضية، معاً، وهو مزيج عجيب من عنصرين متنافرين، وظلّ شبحه يخيّم على اللغة الفلسفية منذ ذلك الحين»[2].

وواقع الحال أن أفلاطون استخدم الأسطورة ليشرح أفكاره من خلال نظرية المثل، وليؤكد أن قوة التجريد عند الإنسان على أنواعها الرياضية والفكرية هي شيء أعلى من المادة. وأن المعرفة الرياضية تمثّل دوراً وسيطاً وأساسياً بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، عندما يرتقي الإنسان من الظن إلى اليقين. ويذهب إلى أن المعرفة لم تعد عملية تذكّر لما كانت تدركه النفس في عالمها العلوي، قبل هبوطها إلى الأرض، بل أصبحت عملية ذهنية يقوم بها العقل الإنساني من خلال مشاركة المثال أي الفكرة مع الواقع الحسي. ولم يعد العالم المادي

---

[1] Hans Reichenbach, *The rise of scientific philosophy*, California, 1962, ch. 2.

[2] المرجع السابق، تر. فؤاد زكريا. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص٣٢-٣٣

ظلاً للعالم العلوي، بل أصبح انعكاساً ومادة للتفاعل والمحاكاة بين تصورات الإنسان الذهنية والتجارب الحسية.

ونظرية المثل والمشاركة تنسحب أيضاً على الحياة السياسية. فقد استخدمها ليخلق من خلالها عالماً قيمياً، بعدما لاحظ أن أثينا بفعل الفساد الذي ضرب أبناءها سقطت في الفوضى. ويعتقد أفلاطون أن السياسة لا تستقيم من دون القيم وأن قيمة الخير الذي تأتي منه جميع الفضائل هي الأساس في بناء التوازن والمساواة والاستقرار في المجتمع. وقد ركّز النظرية في كتاب «الجمهورية»، وانتقدها بنفسه، وأقر أنها لا توصل إلى الكمال المطلق، بل توصلنا إلى درجات من الكمال. وبناء عليه، وفي حقبة نضجه وضع «السياسي» و«القوانين» لتقترب نظريته في المثل والمشاركة من واقع الحياة العملية.

أ- حوار «السياسي»

يُعتبر «السياسي» كحوار ملتصق بـ «السفسطائي» لأن المحادثة المطروحة فيه هي تكملة لتلك التي أثيرت من قبل، ولكن الالتصاق ليس زمنياً بالمطلق، لأن التاريخ غير معروف وغير مؤكد. وربما استغرق الأمر بعض الوقت لأن أفلاطون كان قد بدأ بكتابه «القوانين» الذي يعتبر متشابهاً بقوة مع «السياسي»[1].

نذكر أن أفلاطون قد عالج في السفسطائي موضوع الكائن الأونطولوجي واكتشف فيه «اللاكائن» Le non-être الذي لم يعتبره بمثابة العدم، كما زعم بارمنيدس، وإنما رآه يجسد الآخر والغير. كما رأى أنه يدخل في تحديدنا للكائن بمجرد أننا نتكلم عليه. إنه الآخر الذي يكون بتفاعل عميق مع الكائن وعلى المستويات جميعها: الاجتماعية والذاتية والتربوية والعلمية والسياسية.

وبناء عليه، انطلق ليبني سياسة متوازنة ومتناسقة، تؤمّن الانسجام إنْ على المستوى الفردي أو الجماعي. لقد اعتبر الآخر بأنه إنسان مساوٍ له بذكائه وعقله وتطلعاته ومدى اكتسابه واستيعابه...، وبالتالي، على البشرية أن يتعاون أفرادها كلٌّ وفق مضماره، حتى تحصل على

---

(1) Platon, *Le politique*, trad. Chambry, 1969, idem, p. 162.

الاستقرار المطلوب ضد تلك الفوضى التي كانت تنخر وتدمّر المجتمع الأثيني. وهذا التعاون يجب أن تقوم به سلطة حكيمة متعلمة ومثقفة حتى يحصل الاستقرار والازدهار.

إن الكائن الأونطولوجي الذي اكتشف مكنوناته في «السفسطائي» قاده إلى رفع لواء المساواة بين البشر، وبالتالي حتّم عليه الحوار الذي انعكس في منهجية أسماها الديالكيتك والتي استخدمها في «السياسي». لقد ارتكز على الأسطورة من أجل أن يعطي الأهمية الكبرى للديالكتيك، لأنه اعتبرها من عطاءات الآلهة. تقول الأسطورة إن هذا الكون مرتبط بحركة الأفلاك.

في الطور الأول، كان الله يقوم بكل شيء لأن الأفلاك كانت تدور عكس ما هي عليه اليوم. فاهتم بخلق الناس وبمعيشتهم وسعادتهم، إذ جعل الأرض تؤمن لهم معيشتهم من دون تعب أو عمل. أما في الطور الثاني، فقد تخلّى الله عن خلقه وأصبح لزاماً عليهم العمل والكدّ من أجل أن يتوالدوا بعضهم من بعض، وأن يعملوا ليؤمنوا معيشتهم. فعلى البشرية أن تحسن تدبير شأنها عن طريق وضع حاكم يتماثل بالآلهة ويستقي منها السبل المعرفية من أجل أن يقود مدينته نحو أفضل استقرار وانسجام. وعلى الحاكم أن يتبع الشرائع والقوانين مخافة أن يستغل سلطته ويتحوّل إلى طاغية كما رأينا في الكتابين الثامن والتاسع في «الجمهورية». فالحكم مهما كان نوعه ملكياً أو أرستقراطياً أو ديمقراطياً، فمن الضروري ألا يهتك القوانين المتّبعة، لأن المجتمع سيسقط في الفوضى وفي الاستعباد. فالأسطورة تقول إن البشر لم يصلوا إلى الانحلال الكبير لأن الآلهة عطفت عليهم وأعطتهم النار وأكسبتهم الفنون على أنواعها ومنحتهم حبّات القمح[1]. لذلك على الإنسان أن يدير شؤونه ليحقق أهدافه في الخير العام. ولا يتم له ذلك إلا إذا اتبع القوانين.

لقد رأينا في «السياسي» كيف تحوّل أفلاطون من حكم الفيلسوف المطلق في الجمهورية إلى حكم القوانين. وذلك لأنه مرّ بتجارب قاسية. لقد أصيب بخيبة أمل عندما حاول المشاركة في حكم سركوسة. ويعتقد بعضهم أن تلك التجربة التي أخفقت قد كشفت له الحقائق الواقعية في الحياة السياسية. لذلك قال في الخطاب السابع: «لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة، حيثما

(1) Platon, *Le politique*, trad. Chambry. idem : 274-e.

كانت، تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين. ذلك هو مذهبي واعلموا أن الخضوع شرّ على كل من السادة والمَسودين جميعاً، وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم»[1].

لقد كتب هذا القول سنه ٣٥٣ ق.م. أما «السياسي»، فقد وضعه من سنة ٣٦٧ إلى ٣٦٠ ق.م. ومن المؤكد أن النظرية التي وصفها في الجمهورية لم يتخلَّ عنها، ولكنه لاحظ أنها مثالية ومن المستحيل تطبيقها، لذلك قال إن هدفه من «القوانين» هو أن يصف الدولة التالية في المرتبة للدولة المثالية. فالناس من دون القوانين «لا يختلفون البتة عن أشد الحيوانات وحشية. ومع ذلك فإذا ظهر حاكم فيلسوف حكيم يجسّد قيم الحق والخير والجمال، انتفت الحاجة إلى حكم القوانين: «إذ ليس ثمة قانون ولا شرعية أعظم من المعرفة شأناً»[2].

ب- صفات الحاكم الفيلسوف في «السياسي»

بعد سفر أفلاطون إلى سركوسة ومقتل ذَيِّن، حدّد صفات رجل السياسة. ذلك لأن الدولة أو المدينة، بلا رجل سياسي يقودها، تسقط في الفوضى، والبراهين كثيرة إذا ما تتبعنا تاريخ الشعوب الطويل. لذلك أعطيت صفتان للسياسي:

الأولى: هو راعي القطيع الإنساني.

الثانية: هو «القائم على العناية بالجماعة». حلّل الأول فرآه مريباً على حدّ قول جيروم غيث، وذلك لأسباب عديدة: «أولاً، لأن فساد الحكّام يجعل الشعب لا يرى في الحاكم غير رجل يسمّن القطيع لمنفعته الشخصية... ثانياً لأن لفظتي «راع» و«قطيع» تجعلان الحاكم يعتبر نفسه من طبيعة أسمى إزاء الشعب وسيّده المطلق، فيحتقره ويستعبده وينكر عليه كل حقوقه»[3]. ولا عجب لأن الحكام كانوا يعتبرون أنفسهم من صنف الآلهة، وأنهم أوكلوا رعاية البشر.

أما التحديد الثاني، فهو أفضل من الأول لأنه يجعل الحاكم مهتماً بمصير الناس وليس بطاغية يستبد بهم. يقول أفلاطون: «إذا مارس رجل الدولة العنف أسميناه طاغية. أما إذا قدّم للرعية عناية صحية تتقبلها عن رضى، فتلك هي السياسة»[4].

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق : ٣٣٤-d.

[2] المرجع السابق : ٨٧٥-c، ٧٨٤-e

[3] المرجع نفسه.

[4] Platon, *Le politique*, idem : 276.

ولكن هذه الرعاية لا تكفي، لأن عقدة التعالي تبقى هي المسيطرة ويشعر الناس بالمسافة الشاسعة بينهم وبين الحاكم، لذلك يتابع «الغريب» في الحوار تحليله ويستعرض جميع الفنون الصناعية والحرفية وبناء السفن... إلى أن يصل إلى الحياكة. فيرى أن حائك النسيج هو الأقرب إلى السياسي. فالسياسي هو «حائك خيوط إنسانية»[1]، تماماً كما حائك النسيج. إن البشر مختلفون في تكوينهم وفي طاقاتهم وفي تطلعاتهم وفي اختياراتهم... لذلك على السياسي أن يعرف كيف يجمع البشر ويوحّدهم ليزرع الاستقرار والتوازن في المدينة. وكما أن النسيج تختلف جودته باختلاف العناصر والخيوط التي يستخدمها الحائك، كذلك المدينة متأثرة بالسياسي وبفنّه الذي يمنحه قدرة على جمع الطاقات البشرية في ما بينها ليخلق الإنسان الفاضل في المجتمع الفاضل. وهذا يستتبع وضع صفات للحاكم، أهمها: المعرفة والفضيلة والشجاعة والكرم والسهر... والتجرد. فالحاكم الذي يستغل منصبه لمآربه الخاصة سيهتم بجمع الأموال وبخيره الشخصي، ويترك خير المدينة وشأن المجتمع فيها.

على الحاكم أن يدرك مؤهلات الأفراد وماذا أعطتهم الطبيعة من ملكات، ليجعل كل واحد يقوم بالعمل الذي أهلته له الطبيعة وليقدم الإنتاج الأفضل له ولأترابه. وعلى الحاكم أن يعلم أهداف المجتمع في الارتقاء والنمو والتطور، وما عليه أن يحقّق من رغبات.

وهنا يحذّر أفلاطون الحاكم الذي يبقى بعيداً عن المجتمع أو ذلك الذي يسنّ شرائع لا تتطابق مع واقعه. فالحاكم هو الشريعة الحية المطلقة التي لا تحدّها، كما رأينا، الشرائع المكتوبة ولا نزوات الشعب المنحدرة والفاسدة والدونية. يقول: «لا شك في أن الشريعة ضرورية غير أن إعطاء القوة للحاكم المتحلي بالعلم أحسن وأجدى»[2].

وهدف الشريعة الأساسي، في نظر أفلاطون، أن تضع حداً لشر الحاكم السيئ وليس أن تحدّ من قوة الحاكم الصالح، صاحب الجدارة والمقدرة، ومن معرفته. فإذا وُجد الحاكم المتحلي بالعلم تصبح الشريعة ثانوية: «الشريعة، لأنها عامة، تجهل الأفراد ونزعاتهم ومؤهلاتهم، ولا تعطي لكل واحد ما يوافقه، فتضر بالأفراد وبالمجتمع، ولأنها جامدة ومقيدة بالنصوص، لا تعتّم أن تبتعد عن الواقع الإنساني المتطور، وإن سُنّت في البدء لخير المجتمع.

---

(1) Platon, *Le politique*, idem : 287-288-289.

(2) Idem : 293.

وأمـا رجل السياسة الحقيقي، فيظل دوماً علـى اتصال بالمجتمع وبالأفراد، عارفاً بتطور المجتمع وبتطور حاجاته»[1].

وبعـد العلم، يطلـب الإخلاص في العمل الموجّـه نحو خدمة المجتمـع. فالحاكم هو خادم الشعـب وليس العكس، أي إن عليه ألا يفرض الضرائب وإرهاق الدولة بالديون. عليه ألا يستغل منصبـه لجمـع المال وتملّك العقـارات: لا همّ عنده سـوى الظلم والاستبـداد وفرض التعسف والجور والقهر على جميع فئات الشعب... فيتحول من حاكم إلى طاغية وهكذا يبتعد عن صفة الحاكـم الحقيقي. وعلـى الحاكم أن يكون قويـاً وشجاعاً من أجل فرض القانـون والعدالة في مجتمعـه. وعليـه أن يحكم بمعرفة وقوة، «رضي الشعب والشرائـع المكتوبة أم لا. أليس ذلك ما نطلبه من الطبيب؟ ألا نطلب منه أن يردّ الصحة إلى من فقدها، سواء عالج المريض بالكي أم بالقطع، سواء كان المريض غنياً أم فقيراً، وسواء رضي المريض أم لم يرضَ»[2].

وعلى الرئيس الحاكم أن يجمع، إلى جانب الشجاعة الرحمة والعطف عندما يكون الأفراد يحتاجون إلى ذلك، لأن القوة إذا استخدمت في غير مكانها، تجعل الحاكم متوحشاً، تماماً كما لـو أنـه يجبن عندما يجب أن يستخدم القوة. غير أن رعايـة الملك لجميع أفراد المجتمع نظرية لا يمكـن تطبيقها في الدول الكبيرة لأن لا أحـد باستطاعته أن يتعرّف إلى جميع الأفراد الذين يبلـغ عددهم أحياناً، الملايين. لكـن المصادفة والتعارف والعمل تجمع بين أمزجة البشر اليوم، مـن دون الحاجـة إلى تدخل الحكام في هـذا الأمر. وربما أدرك أفلاطون هـذا الواقع فأوصى بوضع شرائع عامة تدير شؤون الناس والفئات والجماعات في ما بينها. كما ارتاب من إمكانية إيجـاد الحاكـم الكامل، كما وصفه، في القريب العاجل. «الشعـب لا يصدق وجود هذا الحاكم المثـالي الـذي يحكم بالعلم والفضيلة وينشر العدالة والمسـاواة بغير محاباة ومن دون أن يظلم ويقتـل وينتقـم كيف ومتى شاءت أهواؤه»[3]. لذلك أيضاً، لا بد مـن الرجوع إلى الشرائع. يقول أفلاطون: «وبما أن الحاكم العادل لا يُفرّخ في المجتمع، كما تفرّخ ملكات النحل في الخلايا، فلا بدّ من أن تُسنّ الشرائع وتكتب، وأن تكون شبيهة بالشريعة الحقيقية قدر المستطاع»[4].

---

[1] Platon, *Le politique*, idem : 295.

[2] Idem : 293.

[3] Idem : 301.

[4] Ibid.

لقد أخبرنا أفلاطون كيف أن سقراط رفض الهرب مع تلاميذه من سجنه عشية إعدامه، قائلاً لهم في «الدفاع»، إنه من الأفضل أن ينفّذ حكم الإعدام على أن يهرب. لقد اختار أن يخضع لشريعة ناقصة وجائرة، فرضيَ بتنفيذ الحكم عليه. وقال بأنها أفضل من سلطة لا شريعة فيها.

ولفت أفلاطون النظر إلى أنّ سن الشرائع أمر غاية في الدقة. فلم يقبل أن تسنّ الشرائع فئة من الجهّال تنتخب بالقرعة كل سنة، لأنها ستؤدي إلى دمار المجتمع: «عديدة الدول التي بادت أو ستباد بغلطة مديرين يتصورون أنفسهم عالمين بفن السياسة، على الرغم من جهلهم الكامل لفن السياسة الصعب»[1].

ولا يكفي أن تكون الشرائع عادلة، بل المطلوب أن يتقيد بها الحاكم. فأنواع الحكم تكون جيدة، بقدر ما كانت تتقيد بالشرائع. والتي تتقيد يعتبر حكم الفرد أفضلها ويليه حكم الأقلية، ومن ثم الحكم الديمقراطي.

ولكن، إذا فسدت هذه الأحكام الثلاثة، فيجعل أحطّ الأحكام، أي حكم الأكثرية، أكثر احتمالاً، لأن الشر لا يبلغ فيه حدوده، بسبب تبعثر السلطة والمسؤولية، فيظل يحتفظ بمظاهر المساواة والحرية[2]. ويختم أفلاطون حوار السياسي بهذه العبارة: يمكننا أن نعتبر رجل السياسة قد أنهى حياكة قماشه عندما نراه قد جمع ميول الشعب المختلفة ووحّدها وحاكها، رابطاً بينها بوثائق الوفاق والمحبة، فضمّ الشعب كله... وضمن له السعادة التي يمكن لمجتمع بشري أن يتمتع بها[3].

ج- السياسة و«القوانين»

وضع أفلاطون هذا الحوار في مرحلة الشيخوخة وهو من أكبر حواراته. توفّي قبل أن ينجزه وقبل أن يعيد قراءته ويحسن تنقيحه. وهذا يعود إلى تدهور قواه. أما أسلوبه، فأتى مشتتاً، لا ترابط فيه أحياناً، تخلّله بعض الحشو وبعض التكرار، على عكس «الجمهورية» الذي وضعه في أيام الشباب، الذي اعتبر من أروع الحوارات في تاريخ المؤلفات الفلسفية. لم يُعر

---

[1] Platon, *Le politique*, idem : 302.

[2] Ibid.

[3] Idem : 311.

البحّاثة كتاب القوانين الأهمية الكبرى إلا في القرن العشرين عندما اكتشفوا أهمية القوانين في بناء الدولة والديمقراطية العادلتين. لقد مزج أفلاطون النظريات التشريعية بأبعاد لاهوتية وفلكية وعلمية، وبتاريخ أنظمة الشعوب والأمم السابقة لإسبارطة، ولنظام الحكم في بلاد فارس، وللشعوب التي سبقتها.

لقد أثر كتاب «القوانين» في أرسطو، ومن جاء بعده أكثر من الجمهورية، لأن كتاباتهم تدلنا على ذلك. لقد اهتم أفلاطون في هذا الكتاب، بتكوين الدول وتنظيمها السياسي، وبخاصة بالدولة التالية على دولة الجمهورية، فأتت الآراء أكثر واقعية، وأعطى تشريعات من الممكن الارتكاز عليها في رعاية العلاقة بين الحاكم والمحكوم. هذه التشريعات تخلق الاستقرار وتجعل المرء يعايش الحرية هو والجماعة والحاكم. لذلك تأثرت الفلسفات السياسية المعاصرة بهذا الكتاب، لما فيه من غنى ومن آراء ومن أسباب موجبة، أخلاقية واقتصادية وعملية، تسمح بالاستقرار الذي اعتبر أساساً لأي تطور.

ومن المسائل الواقعية ملاحظة أفلاطون أنّ الشعب الإغريقي يحب الحرية ويحب أن يحكم نفسه بنفسه. لذلك كان مهووساً بالأنظمة التشريعية وبالدساتير في إسبارطة أو في أي حكم آخر ليأخذ منها طرائق الحكم التي تؤمّن له الاستقرار، وبالتالي التنعم بالحرية. لقد عانت أثينا الثورات ونظم الحكم التي تعاقبت عليها، لذلك أصبحت تنشد الاستقرار الذي تنعمت به إسبارطة ذات الحكم المحافظ. فالملكية ممزوجة بمراقبة مجلس للشيوخ تحدّ من تفرد الحاكم، وتحافظ على نفسها. أما حكم الفرد، عند الفرس، فقد تحوّل إلى طغيان كما في أثينا، وبالتالي أدّى إلى الفوضى والاضطراب.

استنتج أفلاطون أن الحكم نوعان: حكم فردي مطلق، وآخر ديمقراطي. وإنهما أساس أي حكم و«أمّ جميع النظم». فإذا اتخذ واحد منهما السلطة فالحكم يصبح سيئاً. أما إذا امتزجا، فنحصل على نظام حكم متناسق يؤمن الاستقرار والعدل[1]. إن التوازن بين القوة والذكاء العقلي، في الحكم، يمنع الانهيار ويؤمّن التوازن[2].

---

[1] Platon. *Les lois*, idem : 693-d.

[2] Idem : 689-a.

علـى المشترع أن يقنـع الجميع ويجعلهم يوافقـون على قوانينه بالإقنـاع وليس بالقوة[1]. ولذلـك علـى المشترع أن يقـدّم الأسباب الموجبة لقوانينه مـن أجل أن يدفـع إلى الاقتناع بها، وبالتالي الخضوع لها والعمل بموجبها[2].

لقـد اعتبرت الأسباب الموجبـة عند أفلاطون بأنها أخلاقية لأنهـا أخذت بعين الاعتبار، واقـع الجماعة الثقافي والتربوي والاقتصـادي والسياسي والحضـاري...، لذلك نرى أهميتها الكـبرى إذ دفعـت بالتشريعـات الحديثة إلى أن تتأثـر بها وتعمل على منوالهـا لكون هذا يبعد الحكـم عـن الاعتباطية والأنانيـة والنفعية، وعن استغـلال التشريعات، كمـا يحدث في بعض البلدان الآن، ومنذ آلاف السنين.

إن مـن الأسباب الموجبـة، مثلاً، محاربة الـروح المادية التي أدت ببعضـ السفسطائيين إلى التنكّـر للآلهة والقول بأنهـا من صنع البشر. وقد هاجمهم أفلاطـون، لأن تعاليمهم تزرع الاضطـراب في العقـول والخطر في المجتمع وتنمـي الفضيلة وتبعد الاستقـرار في المدينة. وإذ طالب بالتديّن الحقيقي لأن العدالة الإلهية تزرع الأخلاق الحميدة في أدق التفاصيل[3]، وتؤدي إلى العدل البشري. أما الذي يهتم بالمظاهر وبالطقوس والعادات فقط، فإنه يشكل خطراً على المجتمع[4].

لذلـك، يعتبر أفلاطـون أن السياسي هو الحكيـم الذي يتأمل ويغوصـ في أعماق النفس البشريـة ليـدرك دوافع تحركها المستترة. يقول: «إن القضايـا الإنسانية لا تستأهل أن نأخذها علـى الجد... فالإنسان هو ألعوبة الله وهو آلـة يسيّرها كما يشاء»[5]. أي إن السياسي هو الذي يدرك هذه الآلة، والذي يعرف كيف يقود البشر.

في الكتاب الثالث من «القوانين»، يقول أفلاطون إن الحياة الإنسانية محكومة بثلاثة أمور: الله والحـظ والمهارة في الفنـون، وإن الصناعة تعمل وفق الظروف[6]. كما يقول إن الحياة تبدأ

---

(1) Platon. *Les lois*, idem : 88-a.

(2) Platon, *Le politique*, idem : 719-c, 723-b.

(3) Idem : 899-d, 905-d.

(4) Idem : 905-d. 907-b.

(5) Idem : 803-b.

(6) Idem : 709.

في القرى وتنتهي في المدن، لأنها تلبي حاجات الإنسان المدنية. فقيام المدينة يخضع للعوامل المادية والاقتصادية والاجتماعية، وأن التربة والمناخ والجغرافيا تؤثر في نمو المجتمعات، وأنّ الزراعة أفضل من التجارة وأن الدولة تقوم على الصناعة والزراعة.

كما أعطى بعداً قومياً يؤثر في نموّ المجتمع، فيقول إن الجنس واللغة والقانون والدين، عناصر تؤثر في قيام الدول وتدفع نحو ازدهارها وتطورها.

إن المتتبّع لحوار «القوانين»، يستنتج أن أفلاطون حاول أن يضع مبادئ للسياسة العادلة التي يمكن تحقيقها في المجتمع الأثيني، والتي يمكن تلخيصها بثلاثة: مبدأ الجدارة ومبدأ المساواة ومبدأ الحكم العادل.

يقول إن المدينة تأخذ مبادئها من المثل التي يصعب تحقيقها، لأنها مثل كاملة، والكمال لا يمكن تحقيقه على الأرض، لذلك قال بإمكانية إيجاد دولة أقل منها مثالية وبالإمكان تحقيقها. ولكنها تبقى بعيدة من التوازن والاستقرار. فيجب وضع قوانين بحيث ترعى الحاكم والمحكوم، أي الشؤون العامة بشكل متوازن وبعدالة. والقانون المتبّع يكون نتاج التجارب المتعاقبة، ولكنه وحده لا يصل إلى الهدف المنشود، ويلزمه حكام يسهرون على تنفيذه. وهنا نرى العلاقة الجدلية بين الحاكم والصفات الرئيسية المطلوبة.

د- بين جدارة الحاكم والأخلاق

ثمة علاقة جدلية بين جدارة الحاكم ونزواته وأهوائه وأطماعه. رأينا في السفسطائي أن الكائن الأونطولوجي ليس فرداً يعيش وحده، بل هو في علاقة جدلية دائمة بينه وبين المجتمع الذي يعيش فيه.

فمقولات الحرية والعدالة والمساواة تنمو وتزدهر من ضمن حركة ديناميكية تنبعث من الذات نحو الآخرين والعكس صحيح. فجدارة الحاكم صفة أساسية تنمو وتتمظهر بقدر ما هي متفاعلة مع المجتمع. فإذا كانت على مستوى رفيع من الاستبصار والرؤى المستقبلية أعطت ثماراً إيجابية تدفع بارتقاء المجتمع، لأن الفضيلة هي التي تفرض المعرفة في جميع الميادين.

لقد أظهر أفلاطون في السياسي أن الحاكم-الفيلسوف من الصعب إيجاده ويشرح في «القوانين»، لماذا أضحى مستحيلاً، لأن التسلط يفسد عقل الحاكم وإرادته وعواطفه. إنه يتحول

إلى طاغيــة ينكر القيــم، ويقمع الحرية ويقــود المدينة على هواه[1]. لذلــك، يجب وضع شرائع تمنعــه من التسلط ومــن انحرافه نحو الاستبداد والاستغلال: «فلا بـدّ إذن للمجتمع الإنساني مــن شرائع مكتوبــة إذا أراد أن يحيا حياة إنسانية أسمى من حيــاة الحيوانات، لأن الإنسان لا يملــك المعرفة الكاملــة أو السلطة الكاملة على ذاته فيستغني عــن شرائع مكتوبة... فلا يحتاج إنسان، وُلد في حالة الحياة الكاملة، إلى شرائع مكتوبة لأنه من الصواب أن يكون الحكم للعقل، مصدر الحقيقة والحرية. ولكن، إذا امتنع وجود هذا العقل الكامل، فلا بدّ من الإذعان للواقع، وبالنتيجة، لا بد من وجود شرائع مكتوبة»[2].

ثمــة إذاً علاقة جدلية قائمة بين الفرد الحاكم والمجتمــع. فإذا اتصف الحكم بالتنظيم والترتيــب، انعكــس على المجتمع ازدهــاراً أو نمواً. وإلا فإنه سيسقــط في الفوضى المدمّرة، لأن الإنسان إذا فقد العقل المنظّم، سينحدر على المستوى الحيواني ويصبح الافتراس قاعدة عامة للجميــع ويحدث التقاتل والتنازع...، وتتحوّل جدليــة التطور إلى جدلية إفناء متبادل. لذلك لا بــد من وضــع شرائع تنظّم العلاقة بين الحاكم والشعب. وتكون هــذه الشرائع منبثقة من عقل نيّر وصل إلى درجة عليا من المعرفة والإدراك لتأتي موضوعية وعادلة.

أمــا المخوّل الذي يضع الشرائــع، فهو مجلس الشيوخ الذي وضعــه في المصاف الأول لأن أعضــاءه جعلوا من أنفسهــم «عبيد الشريعة»[3] أو «حرّاس الشريعة» والقانون، وقد بلغ عددهم سبعــة وثلاثين عضواً يُختارون بالانتخاب. وهؤلاء قد وصلوا إلى درجة عليا من التجرد، فسنّوا الشرائع بعيداً من الهوى أو المنافع لتخدم العدل العام والخير العام والمصلحة المشتركة للجميع. ويوزّع أفلاطون السلطات على هيئات مختلفة تتحلى بالمعرفة لتعمل على تحقيق الشريعة. أكمل تحقيــق، كما تفعل أجهــزة الجسم التي تتم كل منهــا دورها بالتعاون مع سائــر الأجهزة لبلوغ الهدف الواحد[4].

وسياســة أفلاطــون في «القوانين»، هي «مزيــج من حكم الفرد وحكــم الأكثرية. والحكم فيهــا مؤلف من وزارات ومجلس تفتيش». فالمراقبة أساسيــة لتنفيذ الأحكام والسهر عليها لأن

---

[1] Platon, *Les lois*, idem : 694-698.

[2] Idem : 874-875.

[3] Idem : 715.

[4] Gérôme Gaith, *Platon*, idem, p. 167.

الشرائـع مهما كانت عادلــة، إذا لم تنفذ بشكل جيد، فإنها ستؤدي إلى انهيار المجتمع وفساده. لذلك أوجد مجلس تفتيش يتّصــف بالمعرفة والفضيلة والأخلاق الحميدة. أعطى لهذا المجلس صلاحيات واسعة، تصل إلى مراقبة الحياة العائلية، للتأكد من نزاهة الموظفين وعدم التصرف بالمال العام، بغية ضبط السرقات في المدينة.

هـ- جدلية نظام العدالة والنظام الاجتماعي في حوار «القوانين»

تقــوم جدلية العدالة من الناحية السياسية على الملكيــة. ففي الجمهورية، قال أفلاطون بالشيوعيــة، كأفضــل نظام مثــالي، لأن التوسع في التملك، مــن قبل الأفــراد، وبخاصة رجال الحكــم يولّد الشقــاق والتفرقة في المجتمع. فالتفاوت في المال يفرز المجتمع إلى طبقتين: أغنياء وفقــراء ونشهــد نشوء الحسد والغــيرة والكره. وهذا يعود إلى أن الغنــي لا يشعر بضيق الفقير وعــوزه، فيحتكر الإنتاج والسلع ويحاول تأمين أعلى مستوى من الأرباح. والواقع «أن لا غني من دون وجود فقير» على حدّ قول أوغسطينوس. فتكديس الأموال والحرمان الحاد، من الضروري في الحيــاة أن يخلق طبقات متباغضة إلى أقصى الحدود. وللقضاء على هذا الانقسام، أعطى أفلاطــون حــلاً مثالياً لردم الهوة بين الطبقتين. ولكنه لحظ عــدم إمكانية تطبيقه على الرغم مــن كونه أسمى ما يمكــن أن تصل إليه الطبيعة البشرية من حلــول، وذلك لأننا لا نستطيع أن نقضي على الشرّ وعلى الأنانيات وحب التسلط. وبعد هذا الحل المثالي الذي أعطاه أفلاطون في الجمهوريــة، سيحاول أن يعطي في حــوار «القوانين» نوعاً من العدالة، من خلال توزيع الأملاك باتزان على المواطنين.

في هــذا الحوار، سمح أفلاطون بالملكية الخاصة وألغــى الشيوعية، وكرّس حياة الأسرة. إن نــزع الأولاد من أحضان الوالديــن، كما طالب في الجمهورية، يؤدّي إلى اضطراب في سلوك الأطفــال ويدفع إلى خلق شخصيات غير متزنة. فالحنان والعطـف والرعاية العائلية وارتباط الإنســان ببيئة سليمة وطبيعية هــي الأرضية الصالحة لنمو الإنسان الســوي. وهذا الأمر ربما توصل إليه أفلاطون، في آخر أيامه، فأوصى بالزواج الدائم وبشرعيته وبمساواة المرأة بالرجل، وبحقّهــا في التعليم وفي القيام بالأعمال العسكريــة والمدنية. أما في ملكية الأراضي، فقد حاول تطبيــق نظام إسبارطة على الملكية في أثينا: لقد حدّد عــدد المواطنين بخمسة إلى أربعين ألفاً، واشــترط أن تقســم الأراضي إلى عدد متساوٍ مــن القطع، لا يجوز قسمتهــا أو بيعها إنما يحق

فقط التوريث. أما المحصول الزراعي، فيتوزّع على الجميع بالتساوي. لقد نادى بنمط من الاشتراكية، إذ لم يقبل أن تكون الفروق في تملّك الأراضي كبيرة، بل حدّدها بأربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض[1]. رأى أن هناك أربع طبقات من الملّاك، أدناها تتألف من أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض، ويليها طبقة الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض، ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين الخ...، والهدف هو كسر تلك الطبقية الحادة بين الفقراء والأغنياء.

يقول جورج سباين: «وللدولة أن تسكّ عملة رمزية فقط (ربما كانت شبيهة بنقود إسبرطة المعدنية)، ويحرم أخذ فائدة على القروض. وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة. وأحالت هذه القيود التي تفتق عنها ذهن أفلاطون حق المواطن في تملك ملكه إلى ما يشبه قصة ذلك الرجل الذي دعي إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعاماً»[2].

يدلّنا هذا على أن أفلاطون في تقسيمه للعمل في «القوانين» بقي قريباً من الجمهورية والجديد ان هذا التقسيم شمل جميع المواطنين في الدولة. كما حدّد الزراعة بأنها للعبيد والتجارة والصناعة لطبقة الأحرار غير المواطنين والوظائف السياسية، فهي امتياز للمواطنين من دون غيرهم.

وجدلية العدالة تقوم على الشراكة: «فالشرائع المثالية هي التي تحقق المبدأ القائل كل شيء يجب أن يكون مشتركاً». فإذا تحققت الاشتراكية الكاملة وزالت الملكية الخاصة وأضحى كل شيء مشتركاً حتى العيون والآذان والأيدي، بات الجميع يرون ويسمعون ويلمسون الشيء الواحد... إنّ أحداً لا يعود يرغب في أن يعيش في غير هذا المجتمع»[3].

أما الوسائل الفعّالة لبلوغ هذا الهدف، فهي ردم الهوة بين الطبقات، وذلك بتقسيم الأراضي وإلغاء الديون، وهي وسائل صالحة لكل زمان ومكان. وأفلاطون الذي أراد أن يكون مصلحاً اجتماعياً حقيقياً، رفض فرض العدالة بالقوة. وأكّد في «القوانين» أن الإصلاح غايته خلق الإلفة والمحبة والحرية، فاستخدام العنف يولّد البغض والحسد والضغينة».

---

[1] Platon, *Les lois*, idem : 744-e, 756-b.

[2] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق. ص١٠١.

[3] Platon, *Les lois*, idem : 739.

وإذا كان قد رفض القوة من أجل تحقيق العدالة، فإنه قد أوصى بثورة أخلاقية على الوجدان البشري الفاسد. فجدلية العدالة تفرض تثقيف الضمير الإنساني، الذي يدرك أن الفرد يعيش في مجتمع. فإذا تطور المجتمع انعكس هذا الواقع على الجميع، وإذا تدهور وضعه أثّر في الجميع. في هذه الحال، يرضى صاحب الملكية الواسعة بتعديل شرائع الملكية والثروات. «إن الدولة تشعر حين تسن الشرائع، بأنها لا تستطيع البقاء على القديم منها، كما تشعر بأنها عاجزة عن تغييرها دفعة واحدة. فلا بدّ لها من القبول بتعديلات محددة تحققها تدريجاً بفطنة وعلى مدى طويل. وهذه التعديلات نفسها لا تصبح ممكنة التحقيق إلا متى أصبح أصحاب العقارات والديون من الكرم والسماحة، بحيث يقبلون بالتنازل عن ديونهم، وبتوزيع أراضيهم على المعوزين، لإيمانهم بأن الفقر لا يقوم بتنقيص الثروات، بل بإنماء روح الطمع. على مثل هذا الأساس المتين تقوم السياسة الحقيقية. وإلا فكل محاولة إصلاح تبوء بالفشل...، على أساس العدالة لا على أساس الإثراء، يجب أن تقوم السياسة الحقيقية...، فتوزع العدالة الممتلكات توزيعاً يجعل الجميع راضين»[1].

إن حكم الفرد في أثينا الذي قاد إلى الطغيان، وحكَم صاحبه بالقوة مستخدماً فيه كل وسائل البطش، ترك أثره السلبي في نفس أفلاطون. لذلك رفضه وآمن بجدلية الإقناع القائمة على التوعية الوجدانية، وبأن يرضى الإنسان الفرد بالحرية المسؤولة المعطاة له، إنْ على المستوى الشخصي أو على المستوى الاجتماعي. فعليه أن يرضى بالاعتدال، وألا يجمع المال الطائل إلا بالوسائل الشرعية كي لا ينعكس الوضع على أفراد مجتمعه. فالجشع هو من الأمراض الفتاكة في المجتمع.

كما أقام جدلية عميقة بين الدين والإنسان، وبينه وبين التعليم. فرأى أن الدين يؤثر في الوجدان البشري وفي الكتاب العاشر من القوانين، لم يترك الدين يُعلَّم على مزاج البشر، بل أخضعه لمراقبة الدولة وتنظيمها تماماً، كما فعل بالتعليم بعد أن وضعه تحت إشراف الدولة أيضاً. ومنعاً للمتاجرة بالأديان، كما فعل السفسطائيون، حرّم العبادات الخاصة والشعائر التي تقوي الوثنية. وهو يريد أن تزرع الفضيلة والأخلاق الحميدة. أما الشعائر الفاضلة، فتقام على أيدي كهنة تسمح لهم الدولة بذلك.

---

(1) Platon, *Les lois*, idem : 731-732.

لقد أراد أن يجعل الولاء للدولة وليس للأديان. وهذه مقولة حاربها في زمانه، لأنه لحظ عمق تدهور الإنسان، وسط مذاهب دينية خاصة تؤدي بأصحابها إلى الانغلاق والتقوقع والابتعاد عن الشأن العام. وهذا ينعكس على المجتمع الذي يصبح مقسّماً إلى ولاءات متعددة ومنحرفة. هذا الأمر الذي استشرف خطره أفلاطون نعيش هواجسه في القرن الحادي والعشرين ونشهد نشوء حروب داخلية وحصول انهيارات اجتماعية تؤدي إلى تفكك دول.

ألم يحسم أفلاطون المشكل، عندما جزم أن الدولة هي التي تشرف على الدين وتسهر عليه من أجل أن يخلّص أثينا من الانهيار؟ فبدل الولاء للدين، علينا الولاء للوطن الذي يرى حكامه شؤون شعبهم بكل إخلاص وتجرد ومسؤولية.

أما الكفر، فقد حاربه أفلاطون، لأنه زرع الروح المادية وميّز ثلاثة أنواع منه: «إنكار وجود الآلهة، وإنكار أن الآلهة تعنى بأمر سلوك البشر والاعتقاد أن الآلهة ترضى بارتكاب الذنوب وتتساهل مع أصحابها. وأوصى بأن يعاقب الملحد بأشد العقوبات ويعتبر حوار «القوانين» وصمة، كونه أول دفاع عقلي عن الاضطهاد الديني»[1].

همّ أفلاطون خلق وجدان اجتماعي صحيح، يحمل الإنسان على العمل لخير المجتمع: «على كل فرد، في المجتمع، أن يعتبر نصيبه من الأرض ملكاً مشتركاً بينه وبين سائر إخوانه. وما دامت الأرض إلهة من آلهة الوطن، عليه أن يوليها من العناية أكثر مما يولي الأبناء لأمهاتهم»[2].

على الإنسان أن يفكر بروح جماعية، من ضمن جدلية الحياة القائمة على حركة تفاعلية بين أبناء المجتمع الواحد. وبالتالي، عليه أن يهتم بالشأن العام، ويعي أن تطوره من تطور الجماعة وخلاصه منها. وعلى الجميع أن ينهض ببلده من خلال سياسة عامة مبنية على توزيع الإنتاج بالتساوي على الجميع. إذ إن هدف السياسة هو الاتزان. كذلك لا يسمح بطغيان الروح المادية، بل العمل بمقتضيات الفضيلة. وبناء عليه، علينا ألا نبذر أموالنا على الشهوات، بل نستخدم الغنى إن وُجد من أجل النهوض بالدولة من خلال مشاريع إنشائية تؤمن الخير للجميع.

---

(1) جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(2) Platon, *Les lois*, idem : 740.

والعقــول الفتيــة في الدولة لا تتوحّــد إلا من خلال نظام تربوي موحّد يــؤدي إلى الارتقاء والنشوء والتطور، ما يؤدي إلى زرع الوجدان الخيّر لدى جميع الأفراد.

ألا نرى اليوم كيف أن أوروبا فكّرت وقرّرت وضع نظام تربوي علمي ينهض بأبنائها جميعاً حتــى يكــون المعيار المشترك لجميع طلابهــا. وذلك من أجل دفع اقتصادها كــي يقوى ويشتدّ، وبالتالي ينعكس الأمر على جميع دول أوروبا الموحّدة.

ألا نــرى أنه لزامــاً علينا، نحن الذين نتمتع بطاقات هائلة وبلغــة عربية واحدة، أن نقيم نظامــاً علميــاً موحّداً يساوي بــين جميع أفراد المجتمعــات للنهوض والتوحيــد، ويكون القاسم المشــترك لتوحيدنا؟ فنحقق حينذاك استقلالنا وتطورنا ونموّنــا، ويصبح لدينا نظرة فلسفية وإنسانيــة تعمل لبنــاء الاستقرار وبعث الحريــة وزرع الديمقراطية الصحيحــة. فبدل التقاتل والحروب والمنازعات، يصبح لدينا إلفة ومحبة وإخاء.

يقــول جيروم غيث إن أفلاطون قــام بثورة كبيرة عندما نادى بالعدالــة في أثينا، بعد أن لحظ أن الهوة كانت كبيرة بين الأرستقراطية الثرية المترفة والطبقة الشعبية الفقيرة. ويذهب إلى أنه «يصعب علينا اليوم أن نسبر عمق هذه الثورة الأفلاطونية ومدى تأثيرها لأننا أضحينا، في ديمقراطيتنــا الحاضرة، عاجزيــن عن إدراك الهوة السحيقة التــي كانت تفصل بين تينك الطبقتين»[1].

ويقصد بديمقراطيتنا، أن الهوة لم تعد سحيقة بين الطبقتين. لكن «غيث» لو بقي حيّاً إلى أيامنا، وعاش ثورة العولمة التي تدوس العالم بأقدامها، وتفرز الشعوب بين الدول الصناعية من جهة، والدول الجنوبية من جهة ثانية، لتبين له أن الهوة سحيقة وذاهبة نحو المزيد من الطغيان والتعسف والاستبداد، وإلى المزيد من الفروق: بين غنى فاحش وفقر مدقع.

أما الأسلوب المتبع للطغيان والاستعمار، فهو الحروب والأمراض واحتكار الموارد الطبيعية والتجهيل وتغيير الأنظمة وزرع الشقاق والنفاق في عقول البشر، وتخديرها عبر وسائل الإعلام التــي تلعب دوراً سلبياً، فبدلاً مــن أن تزرع المعرفة والعلم والثقافة، تقود الشعوب بشكل مسطّح نحــو التبعية والغبــاء والقهر وتدمير الــذات. فمحاولات الــدول الكبرى زرع الفســاد وتهميش

---

(1) Gérôme Gaith, *Platon*, idem, p. 170.

الأفـراد وضـرب الاستقـرار أصبحت معيشة وجوديـاً، والفرد يلهـث وراء آلاف المحطات التي تنقـل التفـنن بارتكاب الفحشـاء في كل اتجاه، وتحـثّ المواطن على العيش مـن ضمن الطبيعة وتسوّغ الإجرام والسرقات والتعديات...، وذلك من أجل إسقاط المجتمعات والدول بـ «الفوضى المنظمة». والفوضى المنظمة محسوبة الانطلاقة والوسائل والنتائج. فتجارة الأحداث والمخدرات والأسلحـة والتهتـك والاحتكار والتجبر ونشـر الأمراض والأوبئة والحروب علـى أنواعها وزرع الغربـة في نفوس الأجيال، والتفـنن بالممنوعات وضرب القيم والفضيلـة والخير العام... كلها تؤدي إلى حكم الرذيلة ونشر الشر.

وهذا ما يدفعنا لنعود إلى نظام الحكم المثالي عند أفلاطون. وليت الحكام اليوم يلمحون جمهورية أفلاطونية، ولو من بعيد، ليبقوا بعضاً من العدالة لتسيير البشر نحو المساواة والحرية والاستقـرار. وإذا لم يتـم لهم ذلك، فليُحاولوا أن يروا دولـة أفلاطون الواقعية التي وضعها في «السياسي» والقوانين» من أجل أن يبقوا على بعض الفضائل والقيم ويعملوا على توزيع الثروات حتى يردموا الهوة التي أصبحت كبيرة بين الفئتين.

لقـد حاول أفلاطون أن يجمع، في الدولة التاليـة للمثالية، بين مثالية المثل والأفكار العليا المنبثقـة مـن الخير المطلـق، والقوانين والشرائع التـي ترتّب حياة البشر وتقلّص الفوارق بين فئاتهـم، بغيـة خلق مجتمـع متوازن يؤمـن الحرية والوجـدان الاجتماعي الخيّر، مـن أجل أن يتكامل البشر فيما بينهم ويحفّزوا على تطور بلدانهم نحو الحق والخير والجمال.

وإذا لم يتسـنَّ لهـم ذلك، فعليهم الاتعاظ من أرسطـو في سياسته الواقعية والعادلة التي أراد أن يضعها لشعب أثينا، بغية تحقيق أفضل السياسات لدولتهم.

القسم الثاني

الفلسفة السياسية عند أرسطو

لمحة عامة

كما ثار أفلاطون على الشر وعلى الفساد في أثينا، سار أرسطو على خطاه في الدفاع عن الأخلاق وعن العلوم وعن السياسات الفاضلة وعن أن الفلسفة أم العلوم، وهي سبب لوجود العلوم جميعها[1]. لقد حدّد أرسطو الفلسفة بأنها الميتافيزيقيا، أي علوم ما بعد الطبيعة، والتي قامت، كما عند أفلاطون، على الكائن الأونطولوجي القائم بذاته ولذاته، وعلى مختلف فلسفات الكائن الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والعلمية. والوجود هادف تماماً، كما عند أفلاطون أيضاً، وهو الرغبة في تحقيق الخير العام. ولكن الوسيلة كانت مختلفة في العديد من القضايا وأهمها قضية المعرفة. لقد ربطها أفلاطون بعالم علوي، أما أرسطو، فقد وجدها في العالم الحسي.

وللتدليل على هذا التمايز، قام الفنان رفائيل (١٤٨٣-١٥٢٠) بوضع لوحته الشهيرة حول مدرسة أثينا، حيث رسم أفلاطون يشير بإصبعه إلى فوق وأرسطو يشير إلى العالم الأرضي والحسي. فالمعرفة كما رآها أرسطو هي نتاج للمعارف الحسية وللتجارب التي يقوم بها الإنسان.

كان همّ أرسطو أن يحقق الإنسان السعادة على هذه الأرض وذلك من خلال تأمين الضروري والكمالي. وهذه السعادة لا تكتمل إلا من خلال سياسات واقعية يضعها الحكام من أجل تحقيق ما تصبو إليه البشرية. وفي هذه الحياة على الإنسان أن يأخذ القرار الصحيح في

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, B.2, 996 b, 10 a.c., p. 75.

كل لحظة من حياته، وتجاه أية مشكلة تعترض أهدافه. وكما نعلم، إن المشكلة الرئيسية التي تشكل موضوع الفلسفة عند أرسطو، هي البحث عن علة الظواهر. فكل ظاهرة تدل على تغيير وبالتالي، فإن المعرفة تأتينا عن طريق الحواس. وكل أمر في عالمنا مكوّن من هيولى وصورة.

يقول أرسطو بأن المادة تقبل أكثر من صورة. لذلك أعطى نظرية القوة والفعل التي من خلالها تتحرك الأشياء والأعمال والابتكارات. والإنسان الذي يعمل يقرّر الأهداف والأشكال والوسائل ويقوم بتنفيذها على أكمل شكل. وأعمال الإنسان تتمّ من خلال معايير أخلاقية ومن ضمن سياسات هادفة تعمل من دون تطرف أو فساد واستغلال للنفوذ. فكتابه الشهير «الأخلاق» إلى نيقوماخوس، وكتاب «السياسة»، هما خير دليل على آراء أرسطو الواقعية. والمشكلة الأخلاقية الأساسية في السياسة، بحسب رأيه، هي الباطنية التي تجعل الحاكم يتلطّى خلف سلطته من أجل أن يخفي الفساد السياسي الذي كان موجوداً في المدن اليونانية.

وقد أتت كلمة «السياسة» من خلال اللغة اليونانية Politike وعنت «علم شؤون الدولة»، أي تنظيم السلطة في الدولة. إنها تهتم بأعمال المجتمع وتعتني بتطوره الداخلي وتكامله الخارجي مع سائر الدول. والسياسة قادت الناس منذ فجر التاريخ إلى الصراع على السلطة. وقد حاول أرسطو أن يتعمق بدساتير المدن علّه يصل إلى نظام حكم يوصله إلى ضالته.

الفصل الأول

حياة أرسطو ومؤلفاته ومناهجه

اختلفت حياة أرسطو عن حياة أفلاطون؛ فمن حيث الجذور الأسرية لم يكن كما معلمه من طبقة غنية وعالية المنبت. ولم تكن عائلته تهتم بالسياسة كما كانت عائلة أفلاطون لا تُمَيِّز الفلسفة من قيادة المدينة. لكن أرسطو تَمَيَّز بالعلم وانزوى يدرس في الأكاديمية التي أسسها سنة ٣٣٥ ق. م. زهاء ١٣ سنة. في سنوات التدريس تلك، قاده تأمله البحثي في الدساتير إلى اكتشاف السياسة وأسسها الواقعية والتي هي نتاج لتجارب الإنسان الضاربة في التاريخ.

في حين لم يترك أفلاطون سوى الحوارات التي وجّهها إلى العامة ولم نعرف شيئاً عن تعاليمه في الأكاديمية، وفي المقابل، نرى أن أرسطو لم يخصّ الجمهور سوى بالشيء القليل. أما غزارة إنتاجه، فقد ظهرت في المحاضرات التي كان يلقيها على طلابه الكثر وعلى رأسهم الإسكندر الذي اتخذ على عاتقه مسؤولية تعليمه وتثقيفه في الميادين المختلفة. وما جُمع بعد موته من مؤلفات، تمثّل في الملاحظات المسجلة على أوراقه الخاصة أو التي أخذت من بعض تلاميذه الشغوفين به، الذين سجّلوا محاضراته بأمانة[1].

وتقع تآليف أرسطو في قسمين: المحاورات والمواعظ. وقد تأثر بأفلاطون، وقسّم الأبحاث أو المقالات العلمية. من القسم الأول، لم يصلنا إلا أسماء تلك المواعظ وبعض المقتطفات، ووصلنا

---

(1) Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, fasc. 1, p. 151-152.

معظـم القسم الثاني: فنّ الخطابة، يوديموس، الترغيـب في الفلسفة، في الفلسفة. الإسكندر، في الملكية، في العدالة، في الشعراء، في الثروة، في الصلاة، في حسن النسب، في التربية. اللذة، في العشـق، نيرفتوس، السياسـي، السفسطائي، المائدة، مينكسينوسـس. بالإضافة إلى المباحث المنطقيـة كالمقولات والتحليـلات الأولى والثانية، والطوبيقا والسفسطيقـا... والطبيعيات مثل السمـاع الطبيعي، وكتاب السمـاء وفي الكون والفساد والآثار العلويـة، وكتب النفس: في الحس والمحسوس، في الذكر والتذكر، في الأحلام وفي تعبير الرؤيا[1].

والـذي يهمنا من تآليف أرسطو في هذا البحث عن السياسة، «الأخلاق إلى نيقوماخوس» و«السياسة». وينتقد أرسطو في هذا المؤلف الدولة المثالية عند أفلاطون، ويقدم أبحاثاً سياسية إيجابية استخلصها من دراسة استقرائية واسعة استقاها من تاريخ البشرية. لقد وضع هذين الكتابـين في حقبـة متأخرة من حياته أي بعـد أن أنضجته التجارب الذاتيـة وخبرته في الشأن العام.

لقـد درس أرسطو دساتير أكثر من مائة وخمسين مدينة، ولكن لم يبق منها سوى دستور واحـد هـو دستور أثينـا. كما وضع المنطـق الصوري الـذي استخدم فيه المنهجيـات التحليلية والاستقرائيـة لحلّ المسائل والإشكاليـات المطروحة. وقد بقي المرجـع الأول والأخير في العلوم المنطقيـة حتـى ظهور المنطـق الرياضي الحديث الذي وضـع أسسه لوبا تشفسكـي سنة ١٨٥١، وبعـده ريمن. لقد قدم هذان الرياضيان فرضيات ومسلمات علمية جديدة، خالفا فيها مفهوم أقليدسـ التاريخـي لها. لقد افترضـ الأول أن مجموع زوايا المثلث أقل مـن ١٨٠ درجة والثانية اعتبرها أكثر من ١٨٠ درجة.

إن اهتمـام أرسطـو بالعلـوم الهندسيـة والفيزيائيـة والبيولوجيـة... وبالفلسفة، جعله الإبستمولوجي الأول في تاريخ الفلسفة.

١. كتاب «السياسة»

قسّـم أرسطـو في كتـاب السياسـة، العلـوم إلى نظرية وعلميـة وإنتاجية. وقسـم العلوم العمليـة إلى أخلاقية وسياسية، وأسماهما «العلم المدني»، وغاية هذا العلم تحقيق الفضيلة في

---

[1] ماجد فخري، **أرسطوطاليس**، المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ص١٣-١٤.

المجتمـع، ولا يتم ذلك إلا إذا كان الحكم عادلاً يديره قادة مميزون تظلّلهم الفضيلة والجدارة والتجرد.

ويـرى إميل بريهيه أن «الأخلاق عند أرسطـو ليست علماً دقيقاً كالرياضيات، لكنها علم غايته جعل الناس أفضل حالاً. ليس المطلوب إعطاءهم آراء صحيحة بالمواضيع التي نطلبها أو نهرب منها، وإنما نعلّمهم عملياً كيف نفتش عنها أو نهرب منها». فعندما يتعلق الأمر بالفضيلة ليس كافياً أن نتعرف عليها، بل علينا أن نملكها ونطبّقها». وتعليم الأخلاق له بعدٌ أرستقراطي، لا يتعلق بالجمهور، بل بالنخبة[1].

إن الفضائـل الثمينة مثـل الشجاعة والتحرّر والتهذيب والعدالـة لا يمكن أن تمارس إذا لم يكـن صاحبهـا من مستوى اجتماعي معـين: «فالفقير لا يمكنه التمرس بهـا لأنه لا يستطيع أن يبـذر في سبيلها المـال المناسب، وإنْ حاول، فيكون سخيفـاً»[2]. وينظر إلى الأخلاق بالنسبة إلى أرسطـو كهدف يحققه الإنسان مـن ضمن إمكانياته لخدمة أغراضـه. وغايتها الأساسية الوصول إلى تحقيق سياسة فاضلة للمدينة التي طالما حلم بها.

وقسّـم بعضهم هـذا الكتاب إلى موضوعات ثلاثة: علم الأسـرة، الذي عالجه في الكتاب الأول، المدينـة المثاليـة التي عالجهـا في الكتاب الثـاني والرابع والخامسـ والسادس والثامن، وعلاقة الدولة بالمواطن وأقسام الدساتير في الكتابين الثالث والسابع.

إن كتاب السياسة لم ينشر إلا بعد أربعة قرون من وفاة أرسطو، وكانت أقسامه مخطوطات للتدريسـ في «اللوقيـون» الـذي ترأسه لمدة ثلاث عشـرة سنة، وكان في كل سنـة يضيف بعض الملاحظات بفعل النضج والتجربة.

إن كتـاب «السياسة» غـير مستكمل، وقد رتّبه مَن نشره اعتماداً على مخطوطات عديدة. يقـول إرنست باركر، في كتابه «الفكر السياسي لأفلاطون وأرسطو»(١٩٠٦، ص. ٢٥٩) إن ثلاث مذكرات منفصلة للمحاضرات التي كان يلقيها أرسطو، قد جمعت في كتاب السياسة. أما روس Ross، في كتابه عن أرسطو (١٩٢٤، ص. ٢٣٦)، فيعتقد أنها جمع لخمس رسائل منفصلة.[3]

---

[1] Aristote, *Ethique à Nicomaque*, X, 9, 1179 b, 1 sq, et Bréhier, idem, T.1, fasc. 1, p. 211-212.

[2] Idem, IV, 2 : 1122-b.

[3] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١١٣.

«وقد عمد بعض الناشرين إلى تغيير ترتيب الأبواب التي لا تغيّر من جوهر الموضوع وهو أن الكتاب لا يعتبر مؤلفاً كاملاً. «فالكتاب السابع الذي يتناول فيه أرسطو موضوع إنشاء دولة مثالية، من الواضح أنه يتابع خاتمة الكتاب الثالث، في حين نجد أن الكتاب الرابع والخامس والسادس... تتناول الدول الواقعية لا المثالية وتؤلف مجموعة قائمة بذاتها، ولذلك جرت العادة على وضع الكتابين السابع والثامن بعد الكتاب الثالث، وعلى وضع الكتب الرابع والخامس والسادس في نهاية المؤلف»[1].

غير أن فيرنر ييجر Werner Yager «يرى أن كتاب «السياسة» هو من عمل أرسطو وقد وضع على مرحلتين، ويحمل موضوعين». الجزء الأول يتناول الدولة المثالية والنظريات السابقة بشأنها، وهذا الجزء يشمل الكتاب الثاني، وهو بحث تاريخي للنظريات الأسبق ويمتاز خاصة بنقد أفلاطون، والكتاب الثالث وهو دراسة لطبيعة الدولة والرعية... والكتابان السابع والثامن في إقامة الدولة المثالية (...) وفي الجزء الثاني دراسة للدول القائمة فعلاً وبخاصة الديمقراطية وحكومة الأقلية، مع أسباب انهيارها، وأفضل السبل لتحقيق استقرارها، وهذه الدراسة تستغرق الكتب الرابع والخامس والسادس»[2].

فإذا صحّ رأي ييجر، فإن كتاب السياسة يمثل مرحلتين في تفكير أرسطو. الأولى، كان لا يزال يتصور الفلسفة السياسية على أنها إقامة دولة مثالية على منوال «السياسي» و«القوانين»، وأن غاية الدولة إيجاد نظام خلقي للإنسان. والثانية بعد افتتاح «اللوقيون»، حاول أن يجد علماً سياسياً عاماً، بحيث يتناول الحكومات وفن حكم الدول وتنظيمها على أسس الخير السياسي النسبي والمطلق.

وهذا التعريف للسياسة طبع نهائياً تفكير أرسطو. غير أن بعض الباحثين المعاصرين استنتجوا أن كتاب السياسة عند أرسطو، ليس مؤلفاً يحتوي موضوعاً سياسياً واحداً يتسلسل حسب الضرورة المنطقية، من مسألة إلى أخرى، وإنما هو مجموعة من المحاضرات تكوّن كل منها كتاباً مستقلاً عن الآخر. فالباحث «بيار بيليغرين» الذي قام بترجمة حديثة للمؤلف، ارتأى أن يطلق على كتب هذا المؤلف عنوان: «السياسات»، لأنه اكتشف أن بعض الفصول

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١١٣.

[2] المرجع السابق، ص١١٤.

مستقل بالكلية عن الفصول الأخرى. كما رأى أن التراتبية في تسلسل المواضيع، لا تنسجم مع تعداد الكتب في كتاب «السياسة». كما أن أرسطو، في باب المؤلفات الأخلاقية، أورد عنوان الأخلاقيات، فما المانع أن ينسحب الأمر على السياسة، وأن نعبّر عن مختلف المواضيع المطروحة «بالسياسات»[1]؟

إن هذا العنوان يصف بشكل دقيق المحتوى، لأن الكتب السياسية شبه مستقلة بعضها عن بعض، وبالتالي يمكن أن تكون مندرجة بكتب متعددة. فأشكال الربط بين كتاب وآخر لا تعبّر بشكل علمي عن الترابط بين الكتب، وفي أغلب الأوقات أتى الربط مصطنعاً ولا ينطبق على الواقع. فلا يوجد مثلاً أي ترابط بين الكتاب الثاني والثالث.

إن كتب أرسطو السياسية هذه لم تترجم إلى العربية في الحقبات الماضية، مع العلم أننا نرى بعض الآراء المتشابهة عند فلاسفة العرب كالفارابي وابن خلدون. فتقسيم الأراضي، وتأثير المناخ والتربة في طبائع البشر، كما وردت عند ابن خلدون، نراها موجودة عند أرسطو. كذلك ضرورة المعاش وأوصاف الكماليات عند الفارابي وابن خلدون موجودة أيضاً عند أفلاطون وأرسطو.

وهذا الواقع يجعلنا نعتقد أن العرب ربما عرفوا كتاب أرسطو في السياسة، ولكنه فُقِد في المكتبات. ولكن الشيء المؤكد أنه لم تقم الترجمة من العربية إلى اللاتينية إبّان النهضة الأوروبية. فلا يوجد أي أثر للترجمة، في حين أن «الجمهورية» تمّ ترجمته إلى العربية، وترك هذا الكتاب أثره عند معظم فلاسفة العرب في الحقبة الوسيطة.

٢. منهجية أرسطو في السياسة

إن أسلوب أرسطو في السياسات هو أسلوب مبني على الاستدلال العقلي وعلى الاستقراء لأنه انطلق من الواقع ومن التجربة، وأراد أن ينطلق من حياة الناس كما هم في أسرهم ودولهم. وحاول أن يحلّل نظم الحكم وضروريات الحياة والقوانين التي ترعى شأنهم والدساتير التي اتبعوها. كما درس الواقع الجغرافي والمناخي وأنواع التربة لما لها من انعكاس على حياة

---

[1] Aristote, *Les politiques*, trad. par Pierre Pellegrin, G.F., Paris, 1993, intr. p. 5-6-7.

الشعوب. لذلك حاول الاهتمام بالطلاب والدساتير والقوانين التي سارت عليها مدن إسبارطة وأثينا وبلاد فارس...

لقد استعان أرسطو بالبعد الأونطولوجي لـ «الكائن الحواري» عند الإغريق أي بشروط الحوار الموضوعية، في كل أبحاثه، إن في نقده لأفلاطون ولمثله، أو لفلاسفة ما قبل سقراط، أو لجهة الاعتراف بحججهم الإيجابية. ومن آمن بالعقل وبحرية الإنسان... لا بدّ له من الاعتراف بالآخر، وبقدراته الفكرية، وبالتأكيد أنه بإمكانه اكتساب الحقيقة. لقد انطلق من القاعدة التجريبية، ومن تاريخ الشعوب السياسي والعلمي والتربوي كي يبني عليه استنتاجاته ونظرياته، ولم ينطلق من أفكار علوية وضعها من نسج الخيال. وارتكز على تبادل الآراء بين المتناظرين على أن يكون الاتزان رائده في كل ما يذهب إليه. أما هدفه الرئيسي من أعماله فهو اكتشاف الحقيقة الموضوعية التي يعترف بها كل من يحاوره وليس أن يفرض آراءه الذاتية.

أما منهجيته التعليمية التي اتبعها في «اللوقيون» وبخاصة في تحليلهم ودراساتهم هو وطلابه لمائة وثمانية وخمسين دستوراً والتي لم يبق منها سوى دستور واحد هو دستور أثينا الذي اكتشف واعتبر كنزاً ثميناً بالنسبة إلى المؤرخين، كانت بحثية بالمطلق، أي أنه جعل الدراسة في «اللوقيون» تقوم على الأبحاث. لقد جعل طلابه يأتون بالدساتير من مختلف المدن الإغريقية ومن الدول التي كانت معروفة آنذاك، ثم يعملون على تصنيفها حسب المواضيع والقوانين ووفق حيثيات كل مدينة. وبعد ذلك جعلهم يقيمون المقارنات والمقاربات الممكنة حتى يتوصلوا إلى إعطاء النتائج المرجوّة. وهذا العمل أخذ منهم العديد من السنوات لأن عدد الدساتير كان كبيراً والبحث دقيقاً والإشراف شفافاً ولأن أرسطو أخضع كل شيء للنقد البناء وللتجربة.

هذه المنهجية التي ابتكرها أرسطو والتي أدّت إلى دراسة كيفية النهوض بأثينا من خلال اختيار أفضل الدساتير والقوانين... أليست هي المتبعة اليوم في أفضل الدول نمواً وازدهاراً؟ إن الأنظمة التربوية في الدول المتطورة، اليوم، حوّلت الجامعات إلى مراكز أبحاث، والتعليم العالي إلى ورشة عمل بحثية، من أجل هدف الابتكار وخدمة المجتمع بمتطلباته وبسعيه نحو تحقيق الكمالي، والتلذذ بالعيش. ألم يقل أرسطو إنه يعمل ليس لسدّ الحاجات الضرورية وحسب، كما فعل أفلاطون، بل لتأمين رغد الحياة وإشباع الرغبات برويّة؟ وهذا يعني أن رائد الإنسان على هذه الأرض هو العمل لاكتشاف قوانين الكون والطبيعة وقد اتبع أرسطو أفضل المنهجيات

لتأمين ذلك، ولكن البشرية لم تنتبه إلى طرائقه البحثية حتى وقت قريب، وهذا ما جعلها تخطو بقوة نحو تحقيق الاكتشافات العديدة في معظم مجالات العلم: الطبية والجيولوجية والكيميائية والهندسية والجينية والفلكية. لقد حاول أرسطو أن يرد علم الهندسة إلى الفيزياء وهذه الأخيرة إلى علم أعلى منها، وعمل على البيولوجيا لكون والده كان طبيباً. فلامس الأبعاد الإبستمولوجية التي حاولت الفلسفة اليوم، الاستفادة منها، ومن نتائجها. لذلك نراه يطالب بوحدة الفلسفة والعلوم لما لها من أثر مباشر على تطور الفكر البشري، بحيث يقيم علاقة جدلية بينهما تفضي إلى التطور البشري بخطى ثابتة.

يقول هيرفيه بارو Hervé Barreau عن هذه المنهجية التجريبية، عند أرسطو، إنها ساعدت في توسيع العلوم، وإن التجربة الحسية هي ضرورية في معارفنا. كما يتحتم علينا «استخراج أطر المفاهيم للأشياء المعروفة والتي يمكن أن نتعرّف عليها، بحيث ننظمها ونصنّفها ونردّها إلى أسباب أو عناصر تكوينها»[1]. وهذا يعني أن عمل الفيلسوف - العالم هو الأخذ بعين الاعتبار حقول النظريات والتطبيقات العملية، وهذا يدل على أن أرسطو كان باحثاً من الدرجة الأولى.

كما وقف أرسطو ضد الديالكتيك التي اعتبرها من صنع السفسطائيين، وأن هدفها التلاعب بالحقائق. لم يعتقد أرسطو أنها توصل إلى اليقين، كما آمن بها أفلاطون واستخدمها في كل أبحاثه وحواراته، وذلك لأنها لا تعالج الأشياء في ذاتها، بل تهتم بآراء الناس حول الأشياء، بل أكثر من ذلك، يقول إن الديالكتيك مبنية على مقدمات ظنية في حين أن المنطق ينطلق من مقدمات يقينية توصلنا إلى حقائق ثابتة. لذلك استبدل الديالكتيك بالمنطق كأداة توصل إلى اليقين.

وفي تحاليله، انطلق أرسطو من الواقع المعيش ولم يذهب إلى بناء نظريات فلسفية من نسج الخيال كعالم المثل الذي ابتدعه أفلاطون. الكل يعلم أن أرسطو تتلمذ على يدي معلمه في الأكاديمية، زهاء عشرين عاماً، وتعرف إلى نظرياته، ونَقَد أفلاطون لها أحياناً... فانتقدها بدوره، واستنتج أن الحقائق موجودة على هذه الأرض، وليست في عوالم أخرى، وباستطاعة العقل البشري أن يستوعبها. فالتجربة هي أساس أي فكر أو أية نظرية، وكل ما لا يقع تحت

---

[1] Hervé Barreau, *Aristote et l'analyse du savoir*, Ed. Ségliers, Paris, 1972, p. 6-7.

مظلة العقل لا يمكن التيقن منه ويجب تركه. وإذا كان سقراط انطلق من مقولة «اعرف نفسك»، وبأن الحقيقة موجودة في ذاتنا، وعلينا التعرف إليها بعقلنا الواعي والمدرك... وإذا كانت فلسفة أفلاطون قد بنيت على الكائن الأونطولوجي الذي اكتشف أسسه في كراتيل، وفي السفسطائي، وقاده إلى الحوار، وبالتالي إلى الديالكتيك... فإن أرسطو قد انطلق في فلسفته، من الكائن الأونطولوجي، أيضاً، المبني على منهجيات المنطق، والقائمة على التحاليل والتراكيب وعلى الاستنتاجات الحدسية والاستقرائية. فالفلسفة عنده هي «البحث عن العلل والمبادئ الأولى»، وما على الفيلسوف سوى استخدام ملكاته العقلية لتحقيقها.

وأمام هذا التحليل للتعريفات المتعددة، كان لا بد من إعطاء ملاحظتين لما يوجد من تشابه بين أرسطو وأفلاطون:

الأولى، وتتعلق بتعريف السياسي: فكما أن أفلاطون حدّد في حوار «السياسي»، السياسي بأنه «حائك خيوط إنسانية»، وليس صانع خيوط، وهو الذي يجمع الخيوط المختلفة والمتعددة المؤهلات، ليصوغ منها مجتمعاً منسجماً وعادلاً... هكذا فعل أرسطو عندما حدّد السياسي بأنه الذي يتمتع بقدرة توزيع الثروات تماماً كحائك الصوف من أجل أن يزرع العدل في المدينة. وكما أن السياسي عند أفلاطون يجب أن يكون فاضلاً وعاملاً للخير العام، فإنه صاحب أخلاق عالية عند أرسطو.

الثانية، وتتعلق بالمنهجية البحثية: فكما أن العدالة لم يستطع أفلاطون تحديدها في بداية حوار الجمهورية، وترك الموضوع معلقاً إلى أن وجد ضالته في التربية التي بموجبها صنّف الطبقات في بنية المجتمع، وعند الأفراد، وبالتالي وصل إلى أن العدالة على المستوى الفردي هي تحكم القوى العقلية في سائر القوى وأن تحكم المدينة طبقة من الحكام في إقامة التوازن فيما بين الطبقات...

هكذا نسج أرسطو على المنوال عينه وطرح موضوع العدالة. وبدأ بتعريفات عديدة للحاكم، وتميزه من رب العائلة ومن حكم السيّد لعبده، إلى أن استنتج في نهاية كتابه الأول أن أمر العدالة مرتبط بنوع الدستور وبالقوانين الناتجة منه والتي يرتضيها المجتمع... والفارق بين الاثنين أن أفلاطون ارتكز على التربية المثالية ليصل إلى تعريف العدالة، في حين أن أرسطو كان أكثر واقعية واستند إلى الدستور المناسب للمدينة.

أما القاسم المشترك بين الفيلسوفين، فكان تمجيد دور العقل لدى الحاكم، لأنه الأساس في توجيه الحكم وفي زرع الفضائل وإعلاء شأن القيم على نفسه وعلى الآخرين. ولكن أفلاطون ذهب إلى فلسفة ما ورائية استقاها من عالم علوي سماوي، وأرسطو انطلق من فلسفة واقعية تأخذ بعين الاعتبار أهواء الإنسان الخفية وواقعه المادي الصعب.

٣. الكائن الأونطولوجي

إن الفلسفة الواقعية عند أرسطو هي فلسفة الكائن، وقد أرسى قواعدها في كتاب «الميتافيزيقا»، وفيه «درس الكائن «ككائن»، أي «مبادئ وأسباب وجود الكائن وصفاته الأساسية»[1].

يطرح أرسطو السؤال: ما الذي يجعل «الكائن» يكون على ما هو عليه؟ ما الذي يجعل الحصان حصاناً والتمثال تمثالاً والسرير سريراً؟[2] المطلوب معرفة معنى «الكائن» في عملية تحديدنا لجوهره. ولأن المسألة صعبة ومعقدة لكون أرسطو قد أسقط من ذهنه كل الأساطير والمفاهيم الخُرافية، فلم يبقَ لديه سوى دراسة «الكائن» في تجلياته الاجتماعية.

لم يعد الكائن عنده آتياً من عالم علوي حيث كان يدرك الحقائق الثابتة، كما اعتقد أفلاطون، بل إنه أصبح نتاج الطبيعة والتجارب المعيشة، وبالتالي عليه واجب العمل والتفتيش عن القوانين التي ترعاها.

ويعتبر كتاب «الميتافيزيقيا» بجزءيه، وفي أغلبية نصوصه، محاولات قام بها أرسطو لتحديد هدف الكائن. لقد حاول أفلاطون أن يحل المشكلة من خلال إعطاء الكائن وظيفة الديالكيتك التي اعتبرها هدية الآلهة للبشر. لكن أرسطو اعتبر أن التحديد لا يدخل في نطاق الديالكتيك الذي يحكم فقط على قيمة التحديدات المعطاة ولا يطال نطاق العلوم البرهانية... وإنما يدخل في نطاق الفلسفة الأولى التي لا تزال مجهولة والتي تهتم بـ «الكائن» كـ «كائن».

بالنسبة إلى أرسطو، ليس المطلوب في هذا المجال أن يناقش الفرضيات العقلية، بل التحقّق من صحة الاستنتاجات حول مسألة معينة. فغير مطلوب منه أن يهتم بأحقية النتائج

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, E, 4, 1028 a 2; T, 1, début.

(2) Idem, Z, 1 : 1028-a, 12-20.

المرتبطة بصحة المقدمات. لقد أبعد أرسطو الجدل لأنه ينطلق من مقدمات ظنية وهو يريد أن يبني العلم على مقدمات يقينية. في كتب «التحاليل»، وجد ضالّته وبنى «الكائن» العقلي على مقدمات ثابتة توصله حتماً إلى نتائج يقينية. فالمنطق إذن جعله يحل مكان الجدل كآلة عقلية يَستند إليها في حل المشكلات التي تعترض مسيرتنا. فـ «المنطق إذن هو آلة العلم ومادته هي العلوم بذاتها»[1].

والمنطق مبني على أطر شكلية ومقاييس عامة لا تدخل في تكوين الأشياء ولا تدلنا على تكوينها الداخلي. فهو آلة للفهم ليس أكثر. والمطلوب هو معرفة الفلسفة الأولى أي الكائن الأونطولوجي. ففي الكتاب الثالث من الميتافيزيقيا، يعالج «مشكلة الكائن بما هو كائن»[2]. يقول أرسطو إنه «يوجد علم يدرس الكائن بما هو كائن، والصفات التي تعود إليه بشكل أساسي.»

هذا العلم لا يمتزج مع أية علوم أخرى، لأن لا علم يأخذ بعين الاعتبار الكائن ككائن، وإنما يأخذ جزءاً منه ويدرسه من خلال أوصافه الجزئية كالعلوم الرياضية مثلاً. ونحن نريد أن نصل إلى المبادئ الأولى والأسباب العليا لتكوينه. فمن البديهيات أن نجد بالضرورة بعض الحقائق تتعلق بها هذه المبادئ والأسباب، وذلك بفعل طبيعة تكوينها الذاتية. فالذين كانوا يفتشون عن عناصر الكائنات، فإنما كانوا يبحثون حتماً عن المبادئ الأولى. وإن هذه العناصر مدار البحث هي بالضرورة عناصر تكوّن الكائن بما هو كائن ولا تبحث أعراض الكائن»[3]. ولهذا لم يبقَ سوى أن نفتش عن الأسباب الأولى التي تدخل في تكوين الكائن بما هو كائن.

فالكائن بما هو كائن يعني أيضاً،عند أرسطو الجواهر غير الحسية، أي الله وعقول المحرّكات والنفس البشرية المسماة عقلاً فعّالاً والتي بإمكانها أن تعيش خارج الجسد. وقد سمّاها الفلسفة الأولى لأنها تبحث في مبادئ الأشياء وعللها الأولى، وقد أطلق عليها علم الوجود الأونطولوجي. كما سمّاها في مكان آخر العلم الإلهي، لأنها تبحث في أشرف الموجودات وأولاها[4]. فالكائنات تستمدّ حركتها من الكائن الأول محرّك الجميع ولا يحركه أحد: معرفة

---

[1] Jean Tricot, *Traité de logique formelle*, Ed. J. Vrin, Paris, 1966, p. 15.

[2] Aristote, *Métaphysique*, Tome 1, Lib. J. Vrin, Paris, 1970, refondée par Jean Tricot, p. 171-172-173-... (T: 1-2) et 1003-a, 20-32, Vrin.

[3] Ibid.

[4] *Idem, 20 A : 1026, 6 et 1, 983 A 5-10.*

الله تقود حتماً إلى معرفة الجواهر الجزئية جميعها؛ الميتافيزيقيا تطورت حتى أصبحت لاهوتاً كونها أصبحت تهتم بالكائن، كمواطن قائم بحد ذاته، وإن الكائن بمعناه المطلق أصبح الفكر المطلق أي الله. عندذاك، يصبح بوسْع العقل الحر أن يدرس جميع الكائنات حتى الحسية منها. فالكتابان (Livres Z et H) يهتمان بالكائنات الرياضية، والكتابان: (Livres M et N) على مختلف درجاتهما وترتيبهما يهتمّان بتحديد مقياس كونها كائنات قائمة بذاتها ولذاتها. كل الكائنات تشارك «الكائن» الذي هو الأول والذي يصبح النموذج الذي يقلدونه.

أما الصفات الأساسية للكائن، فتصبح: الماهية والتعارض، والانفتاح على الآخر، الجنس والنوع، الكل والجزء، الكمال والوحدة والتي ألفت محتوى الكتاب الأول.

بعد أن توصّل أرسطو إلى تعريف الكائن الأونطولوجي بكل أبعاده الوجودية والكيانية والاجتماعية والعلمية... انتقل ليبيّن فلسفته انطلاقاً من الفلسفة الأولى التي أرسى قواعدها والتي تبعد الديالكيتك عن منهجها، وتستعيض عنها بالمعطى العقلاني المبني على التجربة المعيشة. فالاستنتاجات المنطقية تقود إلى النتائج اليقينية. والاستقراء الذي هو عماد العقل في استخلاص النتائج المتشابهة لأية تجربة يقوم بها الإنسان، أوصل أرسطو إلى النظريات العامة والقوانين التي ترعى الطبيعة والإنسان.

إن ملكة التجريد الموجودة في ذهن الإنسان هي وحدها القادرة على أن تعطي الأحكام الضرورية للتجارب. بناء عليه، انطلق أرسطو لكي يبني المجتمع الأثيني نحو مفهوم أخلاقي استخرجه من نشوء الإنسان وترعرعه في المجتمع المدني. إن الإنسان بوساطة عقله الواعي والمثقف قادر أن يطال الحقائق وأن يعطي أطراً لحياته الذاتية والعامة من ضمن رؤى اجتماعية تقوده إلى الاتزان.

لقد اعتبر أن الإنسان لا يفتش وحسب عن الضروري في المأكل والمشرب والمسكن كما عند أفلاطون، بل هو كائن يحب الحياة ويريد أن يتمتع بها ويتلذذ في إشباع رغباته ونزواته على أفضل حال.

لذلك علينا أن نفتش عن ماهية الأشياء في الأشياء. والفلسفة الأونطولوجية عليها أن تبدأ البحث عن عالمنا من خلال الجزئيات الحسية الخاضعة للتجربة. وعالمنا هو مركّب من عناصر متنوعة على عكس ما ذهب إليه طاليس وأتباعه...

فالصـيرورة مثـلاً لا يمكـن القول إنها تتم مـن ذاتها، بل علينا أن نفتش عن قوة فاعلة تقـوم بهـا. والتغيّر خاضـع للمعطى الطبيعي والإنسـاني ويتم من خلال قانـون السببية: «لكل سبب مسبّب ولكل معلول علة»، ولا شيء آخر يدخل في المعادلة. وهنا نرى أرسطو يُسقط الفكر الأسطوري أو الخرافي ويستند إلى التجربة وإلى قوة الإنسان الفاعلة التي تحرّك الأشياء وتعمل بوحي إرادة العقل الهادف إلى تحقيق ذاته من خلال تحقيق أعمال معينة.

والتغـيّر الذي يتم وفاقاً لقانـون السببية يخضع لعلل أربع: علـة صورية، علة مادية، علة فاعلة، علة غائية. وقد شدّد أرسطو على غائية صنع الأشياء وابتكارها لخدمة الإنسان وتأمين كمالياته. والتغير يطال العلوم أيضاً وهي تنقسم إلى نظرية وعملية وإنتاجية. إن حركة موضوع العلوم النظرية وسكونها قائمان في الذات، في حين أن العلوم العلمية والإنتاجية قائمة في الخارج. وتنقسـم العلوم العلمية إلى قسمين: الأخـلاق وهي تبحث في أفعال الفرد الإرادية من حيث هو كائن؛ والسياسية وهي تبحث في أفعال الكائن وخيره الأعلى من حيث هو فرد من أفراد مجتمع المدينـة. ويدخل في علـوم الإنتاجية الفنون والصناعات ويهتم أرسطو بفن الخطابة الذي يهتم بالإقناع والشعر وسائر الفنون كالموسيقى والرقص وهدفهم ا لتقليد والمحاكاة.

أما العلم الطبيعي الذي يختلف عن العلمين الإلهي والرياضي من حيث موضوع بحثه وهو «الجوهـر الذي يتحرك ويسكن من ذاته»، «الموجود والقابـل للحركة والذي لا يفارق المادة»[1]. وعلـى الإنسـان أن يطـال غائية الطبيعة لأنها تسـير نحو الكمال عن طريـق اكتشاف القوانين والعوامل التي تقودها نحو ذلك الهدف.

٤. جدلية الأخلاق والسياسة

بعـد أن حدّد أرسطو الكائن الأونطولوجي، انطلق نحو العلوم الوضعية من أجل أن يحقق الإنسـان الكامل في المجتمع الكامل إذا تيسر له ذلك. فالفرد يعيش على هذه اليابسة وعليه أن يؤمـن ضروريـات الحياة: فلا عيش من دون تأمين القـوت والمسكن والملبس والدفاع عن الذات ضـد الطبيعة القاسية والحيوانـات المفترسة وضد الإنسان الآخر الذي يحاول التعدي من أجل الحصـول على ضروريات الحياة. اهتم أرسطو بعلمي الأخلاق والسياسة اللذين عُرفا «بالعلم

[1] Aristote, *Métaphysique*, idem, k6 : 1025-b : 20-25.

المدني» والذي يتضمن سياسة واقعية مبنية على قاعدة أخلاقية نابعة من حاجات الإنسان الضرورية لقيامها. فهو لا يطلب المستحيل، بل حياة تعكس تطور الإنسان على الأرض ومقدرته للتمتع باللذات على أنواعها من دون الإسراف في طلبها أو من دون الانقياد إلى التهتك والرذيلة والشر.

إن جدلية الأخلاق والسياسة تعود إلى سقراط الذي حاول القطع مع التراخي الذي كان سائداً في أثينا. فالسياسة التي ضربت بعرض الحائط قيم الحق والخير والجمال وتنكّرت للمعارف والعلوم واعتمدت على فن الخطابة للتضليل أدت إلى زرع الفساد لدى الشعب والحكام معاً، ما دفع إلى تقاعس الإنسان عن حكم ذاته كي يعيش حياة اتصفت بالجهل والغباء سياسياً وبالانفلاش والإباحية والسرقة أخلاقياً.

وأمام تلك الأجواء، وقف سقراط ليهزّ ضمير الجميع مؤكداً لهم أن الحقيقة يمكن الوصول إليها وهي موجودة في داخل كل إنسان. لقد اعتبر أن الإنسان قيمة بحدّ ذاته، وقادر أن يصل إلى الحقيقة بفعل الملكات العقلية المعطاة له.

واعتبر سقراط أن الإنسان هو معطى أونطولوجي أي كائن قائم بذاته. وقد تجلى ذلك من مقولة «اعرف نفسك» التي تؤكد أن الإنسان باستطاعته أن يصل إلى الحقائق إن أراد ذلك. كما بإمكانه أن يوجّه الانتقادات من أجل أن يميّز الحق من الباطل ويصل إلى معرفة الفضيلة.

ويذهب سقراط إلى أن الفضيلة هي المعرفة، وأنها قابلة للتعلم والتعليم. درس أرسطو هذه المقولة وأكّد أنها توصل إلى وضع التعاريف الدقيقة فوافق عليها. لكنه انتقل إلى نقد أفلاطون في الديالكتيك وذلك من منظار عملي، لكونها لا توصل إلى الهدف المنشود إن في السياسة إو في الأخلاق. لقد أُخذ على أفلاطون أنه جعل نظرية المثل مرتبطة بعالم علوي وبقيم مثالية لا يمكن للإنسان أن يجاريها، لأنها تطلب الكمال. فبدل التعلق بفكرة مثالية علوية، يجدر بنا أن نهتم بعالمنا الحسي الذي نعيش في كنفه. وقد أخذ على أفلاطون مفهومه للشيوعية التي رآها مثالية لأنها غير منسجمة مع الواقع... فلا حياة من دون أطفال ونساء وأملاك وعاطفة وعلاقات طبيعية بين الأفراد.

كما انتقد الديالكتيك لأن السفسطائيين استخدموها لضرب القيم وللتلاعب بالحقائق واستند إلى قوانين العقل القائمة على التشابه والتعارض والتناقض وإلى قانون *السببية الموجودة في المنطق الذي يعتمد على الاستدلالات المباشرة وغير المباشرة*، المفضية إلى التحاليل والتراكيب الموصلة إلى اليقين المطلوب. وقد مثّل الاستقراء دوراً هاماً لأنه يستنتج الآراء انطلاقاً من التجارب المعيشة.

أما البعد الثاني في فلسفة أرسطو الواقعية، فكان موجوداً في الأخلاق لما لها من أهمية في قيادة الشعوب وفي رعاية العلاقات الاجتماعية، إذا ما أردنا أن نعيش في مجتمع عادل ومتكافئ. لقد وضع أرسطو نظرية الوسط القريبة من الواقع لتكون المنارة لسلوك البشر، ولم يربط الأخلاق بالغيبيات لأنها عصيّة على العقل البشري. وقد رأى أن الأخلاق العملية والموزونة تسهل الطريق لقيام سياسة واقعية جعلها تصبو إلى سدّ حاجات الإنسان وتؤمن الضروري في مرحلة أولى والكمالي تالياً. فالسياسة التي أرادها هي سياسة واقعية تعكس واقع المجتمع أي نزوات الأفراد وطموحاتهم ووسائلهم وحتى حيلهم في تحقيق أهدافهم.

إن جدلية الأخلاق والسياسة هي جدلية الخلق الذاتي بما أعطي الإنسان من حرية مطلقة لاختيار طريقة عيشه وتحديد قيمه واتباع شكل الحكم الذي يرتئيه. وسنستعرض أسس هذه الفلسفة الواقعية من خلال المقولات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والتربوية...

وسنبدأ بتحليل فلسفة الشؤون الإنسانية، القاعدة الأساسية في السياسة عند أرسطو.

الفصل الثاني

فلسفة الشؤون الإنسانية

لم تأخـذ الفلسفـة السياسيـة الأرسطية مكانتها منـذ أن وُجدت، ولم تأخـذ أهميتها إلا في القـرن الثالـث عشر، عندما سلّط عليها الأضواء الإسكنـدر الأفروديسي للردّ على القديس أوغسطينوس، وفي حقبة ثانية مـن الحرب التي استعرت بين البابويـة والإمبراطورية. أما في عصرنا، فنرى ظهور عدد وافر من المقالات حول هذه الفلسفة لإظهار أهميتها التاريخية.

لقـد ركّـز أرسطو في كتابه الأول من السياسات على «فلسفـة الشؤون الإنسانية»، كتدبير المنزل وشرح مفصل لسلطة رب العائلة ولدور المرأة والوظيفة. كما اهتم بالثروة وطرق اكتسابها وبالعملة والربا والمبادلات التجارية وغيرها. ورأى أن الشؤون الإنسانية وجميع أعمال الإنسان، إنما هي قضايا مرتبطـة بشكل أو بآخر بالأخلاق وبالسياسة. فالأخلاق ليست مجرد نظريات تستقيهـا من عالم علـوي كما فعل أفلاطون، بل لهـا علاقة بالتطبيق وبهـدف الإنسان الأعلى الـذي هو الخير الأعلى الـذي يهتم بسعادة الإنسـان - الفرد الذي يطمـح إلى عيش إنسانيته وتجلياتها بشكل متكامل. وهذه التجليات مرتبطة بالعوامل الخارجية أي بالمستوى الاجتماعي، فـلا سعادة لأي فـرد إذا كان يرزح تحت وطأة الفقر والقهر، ولا يستطيع أن يؤمن لقمة عيشه. قلة هم الذين باستطاعتهم تحمل الضيم والعيش بعصامية. فالفرد إذاً هو نتاج المجتمع الذي يحتضنـه ويعلّمه ويلقّنه التربية المطلوبة لأن الولد، كمـا اعتبره، مخلوق غير كامل، على عكس جان جاك روسو القائل بأن الإنسان مخلوق طيب.

يحـذّر أرسطو من الأولاد الذين تستهويهم النزوات والذين لم يحصّلوا العادات الجيدة، في حـين يرى جان جـاك روسو أن الولد طيب وخيّر منذ الولادة إنمـا المجتمع هو الذي يفسده. فالتربية الجيدة هي التي توصل إلى الفضيلة.

غـير أن أرسطـو يرى أن أهل إسبارطة قد اختاروا مفهومـاً آخر للحياة. فهم اعتبروا أن السعـادة تكمن في لذة السيطـرة على الآخرين وليس في تنظيم الشـأن الذاتي في المدينة. لقد دارت التربيـة عندهـم حول الحـرب وتدريب الشباب علـى خوض غمارهـا، وبالتالي فقوانين المدينة عليها أن تجسّد دستوراً عظيماً يدفع بالشباب نحو السيطرة. فالمدينة تصبح سعيدة إذا مـا وضع المشترع القوانين التي تحقق أهداف أبنائها الطامعين[1]. والقوانين مرتبطة بالدستور الـذي هو روح المدينة. فإذا تغيّر تتغير هي أيضاً: والطغيان مثالاً، له دستوره والديمقراطية لها دستورها وحكم المال له شرائعه، والحكم الأرستقراطي له أعرافه وتقاليده ورجاله.

ويميّـز أرسطو في كتابـه «السياسة» السلطـة السياسية من سائـر السلطات كسلطة رب الأسرة أو سيد الخدم أو رئيس المجموعة، فيقول: «إن المدينة هي الاجتماع الذي يقيمه البشر، بهـدف تحقيق جزء من الخـير، على غرار المجموعات الصغيرة الهادفـة إلى تحقيق جزء من الخـير الـذي تصبو إليـه. أما الفئة التي تحقق خـير الجميع، فهي المدينة الأكـثر ازدهاراً بين المدن، وتلبّي حاجات أهلها جميعاً، وتتحمل بجدارة المسؤولية السياسية»[2].

لقـد ذهب بعضهم إلى أن إقامة التماثل بين رجـال السياسة أو الملوك أو رؤساء الأسر أو أربـاب العبيـد، لكنهم ارتكبوا خطأ كبـيراً. ذلك أنهم اعتقدوا أن الفـروق مرتبطة فقط بكبر المجموعات البشرية أو صغرها، وبمن يتولى شؤونها. فالذي يحكم نفراً قليلاً من الناس نسميه معلمـاً والـذي يأمر عدداً أكـبر أسميناه ربّ أسـرة، والحاكم جمهرة أكبر سُمّـيَ رجل سياسة أو ملـكاً. والفـارق بين الملك والحاكـم أن الملك ينصّب نفسه حاكماً في حـين أن الحاكم يحكم بالتداول وحسب القوانين الدستورية الموجودة في المدينة.

ويخلص أرسطـو إلى أن جميـع هذه التحديـدات والتعريفات هي ناقصـة وغير دقيقة. فـلا نستطيـع الوصول إلى هدفنـا إلا إذا اتبعنا منهجية واضحة يمكـن تطبيقها على الجميع.

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem, p. 28.

[2] Idem, Livre I, ch. I, 1. Trad. Pellegrin : 1252-a, p. 85.

فكما أننا في العلوم الأخرى نحلّل ونقسّم الموضوع المركّب إلى عناصره البسيطة، هكذا في المدينة، فإننا نأخذ بعين الاعتبار جميع عناصر تكوينها. فندرس مختلف أنواع الحكم التي عاشتها المدينة، ونضع قاعدة علمية وتقنية لتصنيف كل حاكم أملكاً كان أم ربّ أسرة أو سيد عمّال... وعندذاك نصل إلى تحديد عميق للسلطة السياسية من جهة، ولسائر السلطات من جهة أخرى[1].

فلنحلّل تطور الوقائع السلطوية منذ بداية البشرية. يقول أرسطو إن الأفراد يتّحدون فيما بينهم بفعل الضرورة الوجودية كاتحاد المرأة بالرجل من أجل التوالد. وكذلك توجد سلطة الحاكم والمحكوم وهكذا بالنسبة إلى السيد والعبد.

١. أهمية قيام المدينة

يعالج أرسطو في الكتاب الأول من السياسة مفهوم السلطة. فيرى أنها مرتبطة بعوامل عديدة وتختلف تعريفاتها طبقاً للموضوع المطروح. فسلطة الملك غير سلطة الحاكم وسلطة الأب غير سلطة رب العائلة، وسلطة الزوج على الزوجة تختلف أيضاً...

لذلك أراد أن يعطي التعريف الموضوعي لكل سلطة من أجل أن يفرق بين سلطة الحاكم وسائر السلطات لأهميتها في تطور الدولة وارتقاء شعبها. وحتى ندرك هذه القضايا علينا دراستها في واقعها المعيش وفي أعمالها. فالسلطة السياسية أولاً مرتبطة بالدولة أو بالمدينة التي تتبع طريقة في الحكم ودستوراً معيناً، وقوانين متنوعة ترعى شأن المواطنين... وكذلك سائر السلطات التي من الواجب دراستها في واقعها الحياتي لنميز فيما بينها، ونفهم انعكاس الحياة الاقتصادية على الأفراد والمجموعات التي تتألف منها المدينة.

يقول أرسطو إن المدينة تتألف من قرى عديدة وهي مكتملة التكوين. دع أنها موجودة قبل العائلة أو القرية أو السكة أو المحلة. والمدينة تؤمن العيش لأفرادها وتخلق لهم حياة سعيدة. ذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده وليس بإمكانه وحده تأمين ضروريات الحياة. لذلك يقول أرسطو[2] «بأن الإنسان بطبيعته هو حيوان سياسي»، ويعيش في مدينة تجعله يمارس

---

(1) Aristote, *Les politiques*, idem, Livre I, ch. I, 1. Trad. Pellegrin : 1252-a, p. 85

(2) Idem, I, 2, 1252-b.

فيها الأساليب السياسية التي يريد. أما الذي يختار أن يبقى بعيداً عن المدينة أو الذي يترك العيش في المدينة ويذهب بعيداً عنها، فإنه إنسان قد ضلّ طريقه وسقط لأن الذي باستطاعته أن يعيش وحيداً فهو إما إله أو بهيمة.

أما الذي يساعد الإنسان على الاجتماع فهو اللغة. فالطبيعة هادفة في كل ما يوجد عليها، ولا شيء فيها من دون جدوى والذي يميز الإنسان من الحيوان هو النطق. الصوت يدلنا على الألم أو الفرح وهو مشترك عند الإنسان والحيوان. أما اللغة، فتعبّر عن القضايا الجيدة أو السيئة، وبالتالي تقودنا إلى العدل أو اللاعدل: «وحده الإنسان لديه مفهوم الخير والشر والعدل واللاعدل... ومن لديه هذه المفاهيم المشتركة بين الجنس البشري، باستطاعته أن يجتمع في عائلة وفي مدينة»[1].

«والمدينة هي قبل العائلة وقبل الأفراد»، لأن القاعدة العامة قد تحكم بالضرورة أن الكل موجود قبل الجزء. وبما أن الإنسان الفرد لا يستطيع أن يكفي ذاته، وكذلك كل فرد في المجتمع الذي يعيش فيه، فمن واجب الجميع أن ينضووا في وثيقة واحدة ليؤمنوا ضروريات الحياة من مأكل ومشرب وملبس ومسكن. فالعيش في مجتمع هو نزعة طبيعية عند البشر وهي ضرورية لبقاء النوع ولجبه صعاب الحياة. غير أن هذا العيش يحتم وجود شروط عادلة تمنع التعدي في ما بين الأفراد وتوقف الاستغلال والاحتكار والتسلط... وهذه الشروط تفي بها القوانين العامة التي يتبعها المجتمع ويسير وفقها الأفراد في تنظيم حياتهم. أما الذي يقطع مع القانون ويتعدى على الآخرين بسلاحه، فإنه يصبح أسوأ الجميع لأنه يعكس الظلم.

ويحلّل أرسطو هذه الظاهرة، فيقول بأن الإنسان يولد وليس معه سلاح... فيعمل على اكتساب الحذر من الطغاة، ويختار سلوك الفضيلة من أجل أن يحقق أهدافاً مناقضة للظلم. أما إذا فقد الفضيلة فإنه يصبح أشرس من الحيوانات. وهنا يؤكد أن «فضيلة العدالة هي ركن السياسة لأنها تدخل النظام في المجموعة السياسية، وإنها قادرة على تمييز العدل من اللاعدل»[2]. أي إن أرسطو لا يرى مجتمعاً سوياً من دون سياسة عادلة يرتضيها الجميع ويعملون على تحقيقها في حياتهم الخاصة وفي علاقاتهم مع غيرهم، لأن التعدي يولّد الظلم

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem : 1253-a.

[2] Ibid.

ويفضي إلى التقاتل وإقصاء الآخر. وأرسطو، ابن المدرسة السقراطية التي آمنت بقيمة الفرد، لا يستطيع أن يحدّ من حرية الأفراد ومن إنسانيتهم في كل ما يأتون به من أعمال. ولا شيء يمنع التعدي إلا القوانين النافذة في المجتمع.

غير أن نيتشه يأخذ على أرسطو وقفته ضد التراجيديا اليونانية التي كانت تعبّر عن قوتين معاً. فهي تتمثل من جهة بأبولون، إله الجمال والنور والفنون، وهو يمثّل الشعر والحلم، ومن جهة ثانية ديونيزوس، إله الكرمة والخمر، وهو يمثل السكر والانطلاق والنشوة والتطرف. قال أرسطو في كتابه «فن الشعر» إنه ضد التراجيديا لأنها حين تدفع بإنسان إلى تحقيق عمل نبيل «عن طريق تمثيله بشخصيات على المسرح، إنما تثير في نفوس المشاهدين الشفقة والفزع، وعن طريق هذين الانفعالين، تحدث عملية التطهير للانفعالات». أما نيتشه، فيؤكد أن أرسطو كان على خطأ لأن غاية التراجيديا لم تكن «زعزعة المتفرجين بالانفعالات، بل التعبير بلغة أنيقة حتى في الموقف المأساوي، عن هذا الانسجام العميق في النفس البشرية»[1]. ويعيد نيتشه سبب سقوط التراجيديا اليونانية إلى سقراط الذي جعل الحقيقة التي كانت تسمو فوق جبال الأولمب تضيع في زواريب أثينا. وقد طالب بالمقابل بإعادة ذلك العالم القديم الذي كان يهوى القوة، فالأديان والعهد السقراطي قامت بتدجين تلك النزعة الجارفة التي هي أهم سنة للبشرية.

إن مفاهيم المساواة والعدالة عند أرسطو هي سلاح الضعفاء، وكان من الضروري ترك العنان للغرائز كي تذهب في صورتها إلى النهاية. حتى أن مفهوم الخير لدى أفلاطون وأرسطو تعرّض لعملية هدم على يد نيتشه، لأن مفاهيم الخير جميعها هي من صنع الضعفاء غير القادرين على تحقيق الأشياء العظيمة. فلنترك الأقوياء يطيحون القوانين والأخلاق كي يحققوا ذاتهم ويؤكدوا قوتهم. هذا المفهوم كان قد رفضه أرسطو بالطبع ونادى بالقوانين التي تمنع التعديات بين البشر، لأنها تجعل البشر ذئاباً ينهش بعضها بعضاً، على حد قول هوبس.

٢. سلطة العائلة

وفي الفصل الثاني يقدم أرسطو دراسة عن العائلة وسلطتها، بدءاً بالعلاقة مع العبيد والزوج والزوجة والأولاد ورب العائلة ورب العمل...

---

[1] جورج زيناتي، **الفلسفة في مسارها**. الأحوال والأزمنة للطباعة، بيروت، ٢٠٠٢، ص٢٥٢-٢٥٣.

يقول إن المدينة مكوّنة من عائلات عديدة. والعائلة الكاملة هي التي تكون مؤلفة من العبيد والأحرار والعمال والمستخدمين، من جهة، وأعضاء العائلة، من جهة ثانية. وثمة علاقات ثلاث تجمعهم: علاقة السيادة، وعلاقة الزواج، وعلاقة القربى، ويرى بعضهم أن الممتلكات وإدارتها تفرض علاقة معينة بين الأفراد.

على أن مفهوم الاستخدام والعبودية يوليه أرسطو أهمية خاصة. لقد استنتج أن الاستخدام أمر ضروري لأن القضايا المنزلية يجب ألا تأخذ من اهتمام الأحرار في المجتمع، وعلى العبيد ضرورة القيام بها لأن الطبيعة فطرتهم منذ الولادة عليها. ويحلل طبيعة العبد فيراه بمثابة الآلة التي تسبق الآلات المبتكرة لأنه يتمتع بنفسية العبد، وبقوة جسدية تسهّل عليه القيام بالأعمال المنوطة به. فالسيد يأمر والعبد ينفذ لأن «الذي بطبيعته لا يملك ذاته ويتبع غيره يكون خادماً بطبعه لغيره»[1].

ويبدي أرسطو في علاقة السيد والعبد بضع ملاحظات، نورد أهمها:

- إن إمرة الإنسان أفضل من إمرة الحيوان، وإن المنتوج الحاصل من الآمر والمأمور يجب أن يكون ملكاً للاثنين.

- إن الإنسان مكوّن من جسد ونفس: النفس تكون الآمرة والجسد المأمور. و«إن النفس تأمر الجسد وإن العقل يتحكم في النزوات. وإذا ما انقلبت المقاييس، فالأمر يصبح مزعجاً للجميع».

وثمة ملاحظة غير مقبولة من أرسطو، وهي القول بأن العبودية فطرية وطبيعية عند العبيد، وبأنه يمكن استخدامهم للقيام بالأعمال المنزلية. يقول بأن «الطبيعة تميز الأحرار من العبيد، فالعبيد أقوياء البنية وحاضرون للقيام بالأعمال الأساسية... أما الأحرار فيحبون الحق ومفطورون ليتولوا الشؤون السياسية»[2].

وينهي أرسطو بحثه بأن الطبيعة تخلق البعض أحراراً والبعض الآخرين عبيداً. لقد أخطأ أرسطو في هذا الرأي، على الرغم من دراسته للبيولوجيا. فقد أثبت العلم أن لا فرق بين الجينات

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem, I, 4, 1254-a.

[2] Idem, I, 5, 1254-b, idem, Exp. De Vettori. Maurux. reprise par Defourny et Tricot.

عند العبيد وسائر شعوب الأرض وأن الاستبداد والظلم واستغلال الإنسان لأخيه الإنسان هي التي جعلت العبيد مستخدمين على هذه الصورة وعبر التاريخ، بالإضافة إلى عوامل المناخ والجغرافيا. ونظرية أرسطو الفطرية والطبيعية هذه تجعلنا نأخذ عليه هذا التمييز العرقي.

أما في الفصول الأخيرة من الكتاب الأول، فيتناول أرسطو فن اكتساب الثروة أو أشكال تأمين ضروريات الحياة وشؤون إدارة العائلة وتبادل السلع ودور العملة.

وفي ما يتعلق بالسلطة بشكل عام، يقول أرسطو إن السلطات السياسية أو العائلية لا تتشابه فيما بينها. فسلطة الأب هي سلطوية لأن الأمر متعلق بشخص واحد. أما السلطات السياسية، فهي تتعلق بأشخاص متساوين وأحرار. وسلطة رب العمل لا تُعلّم في مدرسة، بل هي فطرية كذلك.

أما قضايا اكتساب الثروة، فتتلخص بثلاث:

- البدو الرحل: لا يعملون ويقضون أوقاتهم في اللهو ويؤمّنون عيشهم من الحيوانات الداجنة.

- قسم آخر من المجتمع يعيش من الصيد، أفي البحار كان أم في الطبيعة.

- والقسم الأكبر يعيش من الزراعة.

ويأتي الغنى من تضافر عوامل عديدة في تكوين العائلات والمدن[1]. وتمثّل العملة والتبادل التجاري دوراً مهماً في جمع المال[2].

أما السياسة، فإنها لا تكوّن رجالاً للإنتاج، بل تستفيد من عطاء الطبيعة ومن خيرها إنْ في المحاصيل الزراعية أو في الإنتاج البحري أو في أية وسيلة أخرى.

فالسياسي هو كحائك النسيج، كما أن الحائك لا ينتج أي نوع من الصوف وإنما يقوم بغزله باستخدام الجيّد منه وترك السيئ، هكذا يقوم السياسي بتدبير توزيع الإنتاج على أفراد المجتمع بعدل وروية[3].

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem, I, 8, 1256-a et b.

[2] Idem, I, 9, 1257-a.

[3] Idem, I, 10, 1258-a.

ويرى أرسطو أن التجارة هي محتقرة لأنها ليست طبيعية في تحصيل المال، لأنها تقوم على عمل الآخرين. وكذلك المرابون لأنهم يجمعون المال من الفوائد التي يضعونها على الغير، ولهذا يدعون «بالصغار» لأن دخلهم يأتي كلياً ضد الطبيعة[1].

أما السياسة الزراعية واستخراج المعادن من المناجم والتجارة عبر البحار، فقد شجعها وقال بأنها أساسية لتحصيل الحياة، ولكنه وقف ضد الاحتكار من قبل الأفراد الذين سيستغلون مواهبهم من أجل جمع المال. ولكنه في المقابل، أوصى الحكام أن يلموا بهذا الفن كي يستخدموه إذا ما تعرضت مدنهم للضيق المادي، على أن يكون هذا الاستخدام إلى وقت معين وخلال ظرف محدد[2].

ويصل أرسطو أخيراً إلى تحديد كل من سلطة الحاكم ورب العائلة والعامل ويجعل الأخلاق قاسماً مشتركاً يفصل بين الجميع. فالحاكم عليه أن يتمتع بأخلاق حميدة كي يستطيع أن يتسلّم أمر جميع أفراد المدينة. عليه أن يكون شجاعاً، غير أن شجاعته تختلف عن شجاعة العبد المنفذ على الرغم من أن كل واحد منهما فاضل. وفضيلة الولد مرتبطة بالذي يُربّيه وكذلك العبد بالنسبة إلى سيده.

غير أن فضائل العائلة إن بالنسبة إلى الأولاد أو الزوجة أو المستخدمين، إنما هي مرتبطة، وبشكل أساسي، بدستور مدينة كلها لما له من انعكاس على جميع أفراد المدينة. وبناء عليه، سيستعرض أرسطو مختلف دساتير المدن الإغريقية ليختار أفضلها من أجل أن يحقق العدالة في المجتمع الأثيني الذي كان يتخبط في الفساد.

---

(1) Aristote, *Les politiques*, idem, I, 10, 1258-a.

(2) Idem, I, 11, 1259-a.

الفصل الثالث

الدستور الأفضل

يشــرح أرسطــو فلسفتــه السياسية من خــلال استعراضه للدساتير ولأنــواع الحكم التي توالت على المدن الإغريقية. ففي الكتاب الرابع، يعرّف السياسي بأنه «العالم في فن السياسة». عليــه أن يعلم ما هو أفضل نظام حكم ينـاســب المدينة، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار مختلف العقبات التي تحول دون ذلك. على السياسي أن يعرف كيف يقيم دولة مثالية. هذه المثالية يجب أن تكــون واقعية وقريبة من إمكانيات المجتمــع الموجود، لا أن تكون خيالاً عصية على التحقيق. آنذاك، بالإمكان تذليل الصعوبات والعمل على رفع مستوى المجتمع والعيش بكرامة وبحبوحة.

يشبّــه أرسطو السياســي العالم بمدرب الألعاب الرياضيــة (الجمناستيك). فلكَي ينجح هذا المدرب، عليه أن يعرف ماهية التربية الرياضية لكي يميّز البطل بالدرجة الأولى من سائر اللاعبين ليعطيه أصعب التمارين، في حين يعطي الآخرين تمارين أخرى تتناسب وإمكانياتهم[1]. وينسحب الأمر على فن الطب وفن صناعة السفن البحرية وفي كل فن من الفنون.

لذلــك علــى السياسي أن يتبع سياســة الممكن في إدارتــه للدولة. عليــه أن يعرف ما هي القضايــا التي تنجح وفي أية أحــوال. وأن يعرف ما شكل الحكومة التي تُلائم معظم المجتمعات أو التــي تلائم مجتمعاً معيناً ولمرحلة زمانية، ولا تلائم مجتمعاً آخر. «على الحاكم ألا يفترض

---

[1] Aristote. *Les politiques*. idem, IV, 1, 1288-b.

فضائل في مدينة غير فاضلة أو عقلاً أحكم مما يتوافر للناس عادة، وهو بهذه المعرفة قادر على اقتراح أفضل التدابير الكفيلة بإصلاح عيوب الحكومات القائمة»[1]. والفن السياسي ينظر إلى الحكومات كما هي كائنة ويحاول النهوض بها. ولكنه إذا لم يتمكن، واضطر إلى أن يترك الأخلاق جانباً من أجل أن يحقق هدفه، فعليه القيام بذلك. كمثل استخدام الاستبداد والقوة، كما فعل أرسطو بالذات فيما بعد.

في هذا الصدد، يرى جورج سباين أن أرسطو لم يكن يريد أن يفرّق بين السياسة والأخلاق ولكن الواقع ألزمه بذلك ولظروف استثنائية. وهذا الأمر يستعرض في مطلع الكتاب الثالث «فضائل الرجل الصالح وفضائل المواطن». ويعالج التباين وعدم التطابق بين الأمرين كمشكلة من المشكلات[2].

كما رأى في آخر كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أنهما ليسا متطابقين: فالتشريع يبقى متميزاً من المثل الأخلاقية العليا لأنه يتعاطى بشؤون الناس الواقعية. فقضية معرفة الحكم الفاضل وتمييزه من الحكم الفاسد، شغلت بال أرسطو لأن المدن لا تتشابه فيما بينها ووسائل الإنتاج تختلف من مدينة إلى أخرى. فقام بجمع الدساتير ليدرس مع طلابه الأسباب التي تحفظ كيان الدول والأسباب التي تقضي عليها. وما هو الدستور الذي يوصل إلى الحكم الفاضل أو الفاسد؟

يقول أرسطو: «إننا باستكمال دراسة هذه البحوث نصبح، على الأرجح، أقدر على إدراك أي الدساتير هو أصلحها وما هي مرتبة كل منها، وأي القوانين والعادات ينبغي أن يقوم عليها الدستور، إذا أريد له أن يكون على أفضل صورة»[3].

نعتقد أن جورج سباين، الإنكليزي المنشأ والثقافة، يريد أن يُظهر أن العادات والتقاليد في حكم الدول تتخطى القوانين في بعض الأحيان. وقد عمل جاهداً ليظهر هذه الناحية عند أرسطو، ليؤكد أن القوانين البريطانية هي قوية لأنها ضاربة في التاريخ البشري. لقد جعل أرسطو اختيار أنواع الحكم في المدن اليونانية مرتبطاً بالدساتير المتعددة التي توالت عليها.

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١٣٤.

[2] المرجع السابق، ص١٣٥.

[3] Aristotle, *Ethics*, p. 20.

يتوقف الأمر على طباع البشر وعلى المناخ والموارد الطبيعية وعلى تطور العلوم والصنائع والحرف.

إن المجتمع الإغريقي تميّز بالديناميكية الناتجة من موقعه الجغرافي ومن تفاعله مع محيطه الشرقي من جهة، والأوروبي من جهة ثانية. لقد تعرف اليونان إلى الحكم القائم على القوة والبطش والاستبداد وتأليه الفرد، بخاصة عند الهمج من الفرس. كما تعرف إلى الحكم الديمقراطي عند الفينيقيين القائم على استقلال المدن بعضها عن بعض، أيام السلم، وعلى اتحاد قواتها العسكرية في جيش واحد إبان الحرب.

كما أخذ بعض المدن الإغريقية طرائق الحكم القائمة على مفهوم النقابات فكل فئة في المدينة كانت تقيم تجمعاً ينادي بحقوقه وترعاه قوانين عامة، وقراراته نافذة. وهذا التفاعل أدّى إلى تنوع الدساتير، وبالتالي طرائق الحكم في أثينا بالإضافة إلى تعزيز التشريعات التي كان يشارك فيها العديد من فئات الشعب وذلك من أجل تأمين مصالحهم.

أما في ما يتعلق بدساتير المدن اليونانية، فقد وضع أرسطو التعريفات الضرورية لمفهوم الدستور وتعداد أنواع الحكم فيها والتقلبات التي كانت تحصل في تلك المجتمعات.

١. في خصائص الدساتير

رأى أرسطو في الفصل الرابع عشر من الكتاب الرابع، أن كل دستور ينقسم إلى ثلاثة، ويعود للمشترع أن يقدر ما هو الأفضل لكل دستور. فإذا كانت هذه الأقسام متناسقة في ما بينها، فإن الدستور يحكم المدينة بشكل جيد. أما إذا ضربها الفساد، فإن الدستور يسقط والدساتير تختلف بعضها عن بعض باختلاف خصائص كل جزء منها عن الآخر. أما أجزاء الدستور الواحد، فهي: الشؤون المشتركة والقضاة والذين ينفذون العدالة.

ويهتمّ الجزء الأول من الدستور برعاية شؤون المدينة في الحرب والسلم، وفي إجراء المعاهدات أو إلغائها، وفي وضع القوانين والتشريعات، وفي البت بعقوبة الإعدام وفرض الضرائب وتعيين القضاة والتدقيق بالحسابات. أما الحكم في المدينة، فيكون خاضعاً للتداول بين الحاكم والمحكوم ويسمى مداورة، أي يحكم فرد لمدةٍ ويليه فرد آخر، كدستور تيليكليس الميليزي Téléclès le Milési. كل فرد في المدينة له الحق في الحكم، لأن الأفراد ينتمون إلى

القبائل وإلى الفئات الصغيرة التي تدخل في تكوين المدينة. لا يجتمعون إلا لإعطاء تشريعات جديدة وللاهتمام بالقضايا الدستورية والاطلاع على تصريحات الحكام[1].

القضاة: يجب وضع شروط لاختيار القضاة ولتعيينهم في مراكزهم. كما تأتلف الجمعية العمومية لوضع قرار الحرب والسلم وللتدقيق في حسابات الدولة. أما القضاة المختصون فهم الذين يقومون بالتدقيق في المواضيع المحددة.

التداول حول جميع قضايا المدينة: تجتمع الجمعية العامة للتداول في شؤون الدولة جميعها. القضاة لا يقررون شيئاً ولكنهم يحضرون القرارات التي يتم اتخاذها. أما الديمقراطية التي تأخذ منحىً متطرفاً، فإنها تصبح نظاماً أوليغاركياً أو نظاماً استبدادياً طاغياً.

والسياسي الواقعي عليه أن يحكم من خلال حكومة واقعية. وحتى يستطيع تأليفها عليه أن يعلم أنواع الحكومة الأوليغاركية والحكومة الديمقراطية، وما هي القوانين التي تناسب كل نوع من أنواع الدساتير. وعندما يتعرف إلى أهم أنواع الحكم المعدة لمعظم الدول وإلى أصلح النظم للدولة التي يجب أن تعيش في ظل ظروف خاصة...عند ذاك يستطيع الحاكم أن يؤلف حكومة تقود المجتمع نحو التطور والازدهار. مع الإشارة إلى أنه من واجبه أيضاً أن يقدم أفضل الطرق العلمية التي تفيد هذا الازدهار.

في الكتاب الثالث، عنى الدستور عنده «ترتيب المواطنين» وهو يعكس أسلوباً في الحياة يعبر عن شكل الدولة الخارجي. ويتحلى بقيم أخلاقية تدفع المواطنين إلى العمل معاً، من أجل تحقيقها بأسلوب أدبي اعتبره أرسطو أساس قيام الدولة.

وعنى الدستور أيضاً، «ترتيب المناصب أو الوظائف». وهذا التعريف أقرب إلى الفكرة السياسية للدولة بمعناها الحديث. لكن أرسطو عاد وذكر في الكتاب السادس هذا التعريف مفرّقاً بين الدستور والقانون، «الذي هو مجموعة القواعد التي يجب على الموظفين اتباعها في تأدية واجبات وظائفهم»[2]. ويعرف أرسطو الوظائف العامة الضرورية ويجعلها تطال المرافق العامة كالقضايا الدينية والحربية والواردات والصرفيات المالية، والمرافئ البحرية والريف. كما جعلها تتضمن المحاكم والدوائر العقارية ومنفّذية الدعاوى وحبس المساجين وحسابات

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem, IV, 14, 1297-b et 1298-a.

[2] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق. ص١٣٧.

الدولة والتدقيق فيها. كما ذكر وجود مراقبين على النساء والأولاد والرياضة... وسائر مظاهر الحياة. في بعض المدن، يتم اختيار ثلاثة قضاة لتسهيل تنفيذ القوانين. فيعينون حراساً ملمين بقوانين الحكم الأرستقراطي وحراساً لإعداد القوانين العائدة إلى الحكم الأوليغاركي، وحراساً للمجلس التشريعي وهم تابعون للحكم الديمقراطي[1].

ولحظ أرسطو أن بعض المدن تتكون من العائلات أو من مجموعة غنية أو أخرى فقيرة أو من مجموعتين من المزارعين والصناع والحرفيين. وهي وحدات أصغر من الدولة.

ويمكننا التأكيد في هذا المقام، أن الدستور قد عنى عنده ترتيب الوظائف. غير أن اهتمامه بالدساتير لم يوصلنا إلى مفهوم الدولة الحديثة التي اعتبرت كياناً قانونياً، مع العلم أنه لامسها بعض الأحيان. وذلك عندما ميّز الدستور السياسي كمبادئ من التطبيق الفعلي له. يقول بأن حكومة ديمقراطية في الشكل قد تحكم بطريقة أوليغاركية وأن حكومة أوليغاركية قد تتبع أسلوباً ديمقراطياً في الحكم[2]. غير أن الديمقراطية سكانها غالباً من المزارعين، وقد تتغير عندما ينضم إليها جماعة من الحضر الذين يعملون بالتجارة لأنهم يؤثرون في توجهاتها وأهدافها. فالدستور مرتبط جوهرياً بنسق الحياة الذي سيتّبع في المدينة، فإن تغيّرت بنية المجتمع تغيّر الدستور. ويرى أرسطو أن أفضل دستور هو الذي يجعل الناس سعداء والذي يؤمّن الاعتدال والعدل والحذر والشجاعة والفضيلة، بحيث «تحصل المدينة على الغنى والخيرات والسلطة والمجد على أنواعه بشكل كلي»[3].

٢. مسألة المشاركة في الحياة السياسية

بعد أن عرّف أرسطو الإنسان بأنه حيوان سياسي، يطرح في الفصل الثاني من الكتاب السابع إشكالية مشاركة الإنسان في الحياة السياسية. إن أرسطو، انطلاقاً من الواقع، حدّد الكائن الأونطولوجي، السيد والحر والمسؤول. لذلك يتساءل بشكل وجودي: هل الأفضل المشاركة في العمل السياسي؟ أو البقاء بعيداً عنه؟

---

(1) Aristote, *Les politiques*, idem, VI, 8, 1322-b, p. 444.

(2) Idem, V, 1, 1301-b, p. 343.

(3) Idem, Livre VII, 1, 1323-a.

وفيما يعالج أنواع الحكم وأنواع الدساتير بشكل مسهب في معظم فصول كتاب السياسة، اكتشف أن السياسة مسؤولية كبرى في المجتمعات. فإذا وفّقت المدينة بحكام واقعيين وفاضلين ويحبون العلم والعدل، استطاعت أن تؤمن السعادة والرخاء والارتقاء لفئات شعبها. أما إذا لم توفّق وحكمها شخص أو عدة أشخاص بالجور والتعدي والاستبداد، فإنها ستذهب إلى هلاكها بشكل حتمي[1].

وهنا تساءل أرسطو: هل حياة السياسي هي أفضل من حياة الفيلسوف؟ هل الانخراط في العمل العام وفي المجالس والجمعيات العمومية هو أفضل من تأمل الفيلسوف الذي يختار أن يعيش بعيداً عن قضايا الناس ومنازعاتهم؟ يقول أرسطو إن بعض الساسة إذا حكموا بالعدل وبالفضيلة أمنوا السعادة. ولكن بعض أنواع الحكم يسمح بالتعدي، فيشمئز منهم الجيران ويرون أنه سيئ[2].

وينهي أرسطو بحثه الوجودي هذا بانتقاد الحكام المتعطشين إلى الحكم، وربما استنتج أن عقدة الدونية تدفع بهؤلاء إلى التكالب على السلطة من أجل أن يؤكدوا ذاتهم بشكل أفضل... إن علم النفس المعاصر وبخاصة علم النفس المرضي يرى أنه في اللاوعي يكمن ضعف الإنسان المتأتي من التربية ومن وهن المجتمعات، ومن حالات الخوف المتجذرة، لذلك عبر عقدة التسلط يجنح من أجل أن يجد التوازن لشخصه وللجماعة التي نشأ فيها، فيحكم بالجور والاستبداد والقهر.

يقول هيغل في هذا الصدد، إن الإنسان العادي يعي أنه سيموت عاجلاً أم آجلاً، فيفكر في إشباع رغباته بكل الاتجاهات... فيبدأ باستهلاك المادة في داخله أو عند الآخرين من أجل أن يشبع نزواته بشكل أكبر. ولكن كلما أشبع رغبة يشعر بالفراغ وبالعطش بشكل أعمق وأقوى، فيعاود الكرة مستهلكاً ما تطال يده من وسائل مادية... أشخاص كهؤلاء يعيشون لاهثين وراء إشباع ملذاتهم في المال والجاه والسلطة، ويمضون العمر من دون أن يحققوا آمالهم. أما الناس الواعون لحقيقة الموت، فإنهم يعملون بشكل أذكى: فبدل استهلاك المادة، يحاولون أن يتركوا بصماتهم عليها، من خلال ترك المآثر والاكتشافات التي تؤمن لهم نوعاً من الخلود. ربما شعر

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem, Livre VII, 2, 1324-a, p. 454.

[2] Idem, p. 455.

أرسطو بهذا الواقع، فأراد أن يبني مدينة تسعى إلى تحقيق ذاتها، علمياً وثقافياً واقتصادياً وتجارياً.

والمدينة التي تكون قوية تُزرع الطمأنينة في نفوس أبنائها وتعطي الحرية المطلقة لهم في اختيار حياتهم الخاصة. فمن يرى أن التأمل الفلسفي يجعله يحقق ذاته، فليختر ذلك لأن الحكم ربما يقود إلى الفساد والسقوط والفشل. فعلينا ألا يأخذنا الهوس إلى ركوب مغامرات السلطة الاستبدادية: فإذا ما أردنا العمل في السياسة، فلنسع إلى الديمقراطية يقول أرسطو لأنها الأفضل وتسمح للجميع بالمشاركة، وربما اختار هذا الحكم ليردّ على أفلاطون الذي كان يحنّ إلى الحكم الأرستقراطي لكونه يعود في نسبه إليه.



الفصل الرابع

المدينة المثلى

يقــول أرسطو أنّ لا وجود لدستور عظيم إذا لم تتوافر الوسائل المناسبة لتحقيقه. ويمكن تلخيص الشروط المطابقة لهذا الدستور بالتالي:

- أن يكون عدد المواطنين كافياً، من خمسة آلاف الى أربعين ألفاً.
- أن تكون مساحة المدينة كبيرة لتؤمن الاحتياجات الضرورية والكمالية.
- إيجاد الصناعيين والحرفيين: كالحاكة وصناع المراكب البحرية.
- تأمين الحاكم العادل والمقتدر.
- تأمين القضاة المشرّعين المناسبين[1].

وفي مـا يتعلق بكـبر المدينة، فإنه يرى ذلك ضرورياً لتأمين الإنتاج الكافي لسدّ الحاجات، وهذا يستدعي وجود عدد وافر من العبيد والقاطنين والغرباء لتأمين ذلك.

على أن المدينة الكبيرة تختلف عن المدينة المكتظة بالسكان لأنه من الصعب إيجاد قوانين جيدة ترعى شأنها. والتشريع الجيد هو الذي يؤمن النظام والاتساق وهذا شيء صعب في المدن

---

(1) Aristote, *Les politiques*, idem VII, 4, 1325-b.

المكتظة... التي يعوزها الآلهة لتحكم بشكل جيد. يقول أرسطو إن أفضل المدن وأجملها هي التي يكون عدد سكانها معقولاً ومتناسباً مع وسع أرضها[1].

كما يطالب بموقع جغرافي مناسب للمدينة. فأفضلها هي التي تشرف على البحر والجبل، وبالإمكان الوصول إليها بسهولة في حال تعرضت للنكبات، وطلبت النجدة لمؤازرة سكانها. كما أن وفرة الإنتاج تفرض وجود طرق اتصال لنقلها والحاجة إلى البناء تفرض تأمين الأخشاب اللازمة بالإضافة إلى سائر المعدات، وكذلك الصنائع والسلع التجارية[2].

وأفضل الدول هي التي تتمتع بمناخ معتدل كمدن اليونان: فأهل أوروبا لا ذكاء عندهم بفعل البرد القارس الذي يجمّد عقولهم فيعيشون بالفوضى، وبدون نظام، يتصفون بالشجاعة والقوة. وفي المقابل، نرى لدى أهل آسيا طقساً حاراً، ما يولّد ذكاءً حاداً، ولكن تنقصهم الشجاعة، ويفضلون حياة العبودية. فالمدن الإغريقية هي المخوّلة أن تبني أفضل حكم لأنها تعيش في الاعتدال. وإذا ما تسنى لها أن تتحد في دولة واحدة تصبح أقوى دولة على هذه الأرض.

وفي هذا الإطار، نبدي ملاحظة وهي أن ابن خلدون في مقدمته، أفرد بعض المقاطع للتكلم على أثر المناخ والتربة في طبائع البشر. وأنه أضاف إلى أرسطو مفهوم الأقانيم السبعة ليقسّم طبائع البشر وفق اعتدالها في الوسط وبرودتها وحرارتها في الأطراف، وكذلك أثر التربة ونوعها في نمو الإنتاج، ما يدفع إلى الاعتقاد أن العرب قد تعرفوا إلى أثر أرسطو هذا كما أشرنا. وما لا شك فيه أن ابن خلدون قد توسّع في هذه المواضيع، وأرسى قواعد علم الاجتماع. كما إنه حلّل البنية القبلية وكيف أن الدول تنمو وتزدهر ثم تنهار لتأتي دولة ثانية وتعيش دورة سلطة ثانية. وهكذا فالتاريخ يصبح شاهداً على صعود الأمم واندثارها.

إن الجديد الذي قدّمه ابن خلدون هو نظرته إلى التاريخ بأنه يخضع للتقلبات، ولحركة دائمة تترافق مع قوة الشعب الذي يبني دولته، ويمنح دوراً للعصبية في تلك الحركة. في حين أن أرسطو قد جنح نحو الثبات في المدن إن من حيث تكوينها السياسي، أو من حيث تقلباتها الاقتصادية. وربما أخذ هذا الموقف ضد أفلاطون الذي كان لا يرى سوى الفساد في المدن التي

[1] Aristote, *Les politiques*, idem : 1326-a.

[2] Idem : 1327-a.

تبدل نظم حكمها، بشكل دائم، مع العلم أنه كان يصبو إلى العودة إلى الأرستقراطية بدل تلك الديمقراطية التي خلقت التنافس والهوس في طلب الحكم من قبل أبناء أثينا.

ويذهب أرسطو إلى أن الاستقرار يقوم على الأسوار التي تحوط بالمدن. فإذا كان عدد الأعداء قليلاً، فلا حاجة لإقامتها. أما إذا كانوا أشداء وكان عددهم وفيراً، فمن الضروري تشييد الأسوار. ويستدرك أرسطو بأنه يجب ألا يستكين أهل المدينة لها بالكلية كي لا يتحوّلوا إلى جبناء، قانطين، مستسلمين. فعلينا إبقاء الشجاعة في نفوس الجميع[1].

كما يعطي أهمية للمياه والينابيع في حياة البشر لأنها ضرورية للعيش وأساسية في إقامة الزراعة. وإلا علينا أن نقيم السدود لنؤمن الحاجات، إن في السلم وإن في الحرب، لأنه يخشى أن يقطع الأعداء المياه عن المدينة. ويؤكد على عامل الصحة والسهر على أبناء المدينة من الأوبئة الناتجة من المياه في السدود، لأن السعادة لا توجد في المدينة إذا لم تتوافر الشروط العامة والخاصة لها.

وعلينا أن نوجّه أعمالنا في المدينة، نحو هدف واضح يسعى الجميع إلى تحقيقه. وبالتالي علينا إيجاد الأعمال التي تخدم هذا الهدف. ويعطي أرسطو مثالاً لذلك ما يختص بالفنون والعلوم. علينا أن نقوي مختلف الصنائع ونخرّج المهرة منها. ولا نصل إلى ذلك إذا لم نستخدم العلوم في تقويتها. من حق كل فرد أن يطمح إلى السعادة، ولكن بعضهم لديهم الإمكانيات والبعض الآخر تنقصهم لأن الحظ لا يحالفهم إما بسبب تكوين طبيعتهم أو لأنهم يبحثون عن السعادة في الاتجاه الخاطئ، مع العلم أن لديهم القدرات لتحقيقها.

وحتى نصل إلى السعادة، علينا أن نجعل المواطنين يسعون إلى الفضيلة لأنه إذا أُفقدناها فلا نصل إليها. والسعادة لا تخضع للحظ، بل للعلم ونتيجة اختيار عقلاني. وهذا يستوجب أن يكون السياسيون فاضلين بحيث يشركون جميع أبناء المدينة في السياسة. وذلك لأن الفضيلة العامة تتكوّن من مجموع فضائل أفراد المدينة. فالمدينة الفاضلة هي التي يكون جميع أفرادها فاضلين. وهذا يتطلب تأمين ثلاثة شروط: الطبيعة والعادة والعقل. ويعطي أهمية للعقل لأنه يؤمّن التناسق ويفرض أحياناً قضايا عكس الطبيعة[2].

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem : 1330-b.

[2] Idem : 1322-a.

١ . العلاقة بين الحاكم والمحكومين

لقد قسّم أرسطو الحكومات إلى أوليغاركية وديمقراطية. فالديمقراطية تختلف في دساتيرها السياسية، حسب مدى شمول هذه الدساتير. و«هذا الشمول يتوقّف عادة، على الطريقة التي تقرر بها هذه الدساتير، أو لا تقرر، وجوب حيازة نصاب من الممتلكات (...) ومن جهة أخرى، قد نجد بعض الديمقراطيات لا تعفي المواطنين من النصاب وحسب، بل قد تدفع لهم أجراً كما كان المال في أثينا نظير القيام بأداء عمل المحلفين أو لمجرد حضور ندوة المدينة التي تخصص مكافأة لحضور الفقراء»[1]. وقد رأى أرسطو أن أفضل حكم في الديمقراطية هو حكم المزارعين لأنهم يوكلون أمر حكم الدولة إلى جماعة مؤهلة، لكونهم متفرغين بالكلية لأعمالهم الزراعية، ولأن عددهم كبير فباستطاعتهم مراقبة سلوك الطبقة الحاكمة، ومنعها من التعدي على المال العام.

وينتقل بعد ذلك أرسطو إلى تحليل المكونات الأوليغاركية، فيرى أنها تشترط على المواطن وعلى الحاكم أجراً مالياً. وقد يرتكز هذا الحكم على الشعب ويحصر السلطة في فئة قليلة منه. غير أن هذه الفئة تعمل باستمرار للبقاء في السلطة ولتسلّم المناصب العامة وتتحايل في بعض الأحيان على الشعب من طريق منع إجراء انتخابات عامة.

يقول أرسطو إنه «في الصور المتطرفة من حكومات الأوليغاركية، قد تملك من الناحية العملية بضع أسر، بل وربما أسرة واحدة، سلطة وراثية»[2]. إن التطرف في الحكم سيؤدي حتماً إلى الجنوح نحو الطغيان والاستبداد ونهب خيرات الدولة والاستئثار بالسلطة.

إن التطرف في الأوليغاركية، كما في الديمقراطية، يقود إلى حكم مشترك هو حكم الطغيان الذي يولّد الثورات والعنف. وهنا يميز أرسطو بين تعدي الأثرياء وتعدي الشعوب، فيرى أن تعدّي الأثرياء أقل ضرراً من تعدّي الشعوب.

وفي الكتاب السابع، يشرح أرسطو العلاقات القائمة بين الحكام والمحكومين[3]. فيقول إن أي حكم سياسي إنما يتألف من حكام ومحكومين، وعلينا الفحص في استمرارية بقاء الحكام

---

[1] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١٤٠.

[2] المرجع السابق، ص١٤١.

[3] Aristote, *Les politiques*, idem, VII, 14, 1332-b.

مدى الحياة أو في تغييرهم. فإذا كان الحكام يقربون من الآلهة والأبطال بأجسادهم ونفوسهم، فالأجدى استمرارهم على الدوام في الحكم لأنهم من طبيعة متميزة من سائر البشر. ولكن من الصعب أن نتقبل هذا الوضع في تكوين الحكام ليس هنا ولا حتى في الهند، لذلك علينا ألا نبقي الحكم وراثياً، بل نجعله مداورة بين الحاكم والمحكوم. وهكذا يصبح الأمر طبيعياً لأن الناس هم متساوون فيما بينهم.

وعلينا تطبيق العدالة على الجميع. وهذا الرأي قد ورد عند أرسطو أيضاً، في الأخلاق، إلى نيقوماخوس: «إنه من العدل أن نعطي الشيء نفسه لأناس يتمتعون بحق المساواة».

أما طريقة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فيجب أن تخضع للمبادئ التالية، وهي احترام سيادة القانون للفصل بين المتنازعين، تأمين الحرية للأفراد، وإحلال المساواة بين المواطنين. كما علينا إقامة سلطة دستورية ترعى التقدم الإنساني لتحقيق الكمال في حياة متمدّنة. ولكن هذا الكمال صعب التحقيق لأن واقع الحياة هو صعب والإمكانيات قليلة والأهواء تلعب دورها، وعلى الحاكم أن يتحيّن الفرص للقيام بعمله ذلك.

وهذه النظرة هي بعيدة عن مثل أفلاطون التي كانت تدركها النفس في عالمها العلوي، قبل هبوطها إلى هذه الأرض. إن مُثُل أرسطو هي أرضية وليست سماوية، ونابعة من نظرية تعكس واقع الحياة في همومها المادية وتكوينها النفسي والاجتماعي، وما علينا سوى محاولة إيجاد الحلول المناسبة لتحقيقها.

ويرى أرسطو أن الحياة تقسم إلى ما يلي: العمل، والتمتع بأوقات الفراغ، وتحقيق الأشياء النافعة والجميلة. وعلى رجل الدولة أن يأخذ بعين الاعتبار جميع هذه العوامل، ويضع، بالتالي، التشريعات المناسبة لها، ويقوم بتنفيذها ليؤمّن السعادة للجميع.

٢. دور التربية في قيام الحكم الصالح

على الحاكم أن يهتم بالتربية أو بالتعليم لأنه يساعد على المعرفة، وبالتالي يقود إلى الفضيلة كما علّم سقراط وأفلاطون. ففي ما يتعلق بالأطفال، الغذاء هو أساسي لنموّهم الجسدي. من هنا أهمية اختيار النوع الجيّد وتأمينه لهم. علينا تعويد الأطفال تحمّل البرد

منذ الصغر حتى يقاوموا شراسة الطبيعة عندما يكبرون، ويقوموا بالأعمال الحربية. والبرابرة يغطسون أولادهم الصغار في المياه الباردة. كما علينا أن نلبسهم الثياب الخفيفة.

أما التعليم، فلنبدأ تلقينه بعد الخامسة من العمر، وأن نعوّد الأولاد الألعاب المناسبة لأعمارهم. وعلينا ألا نجعلهم يختلطون بالعبيد قدر المستطاع، لأنهم يترعرعون في المنزل معهم، ولأنه لا منفعة من ذلك الاختلاط. كما خاف أن يأخذ الأولاد عادات العبودية، فتؤثر في حريتهم عندما يشبّون. علينا إعطاء الأولاد تربية تتمشى مع الحياة العامة والاجتماعية ووفاقاً للعادات الحسنة.

ويقسم تعليم الطلاب إلى ثلاث مراحل: بين عمر ٥ و٧ سنوات، ومن عمر ٧ سنوات إلى المراهقة، ومنها إلى سن الحادية والعشرين، ويعطيهم الدروس المناسبة لسنّهم[1].

وفي الكتاب الثامن يؤكد أرسطو أن الحاكم عليه الاهتمام بتربية الشباب وبإعطائهم التوجيهات اللازمة للتمرس بها. فإذا كان الحكم ديمقراطياً أُعطيت لهم الأصول الديمقراطية، وإذا كان أوليغاركياً أعطيت عادات الأوليغاركية. ويعتقد أرسطو أن العادات الجيّدة تؤدي إلى دستور جيّد. فهدف التربية أن يعيش الإنسان حياة جميلة مـلأى بالاستقرار والانسجام والتناسق. حياة تؤمن الرفاهية والسعادة ويتلذذ الإنسان فيها بعمله وبإنجازاته.

ويفرد أرسطو عدة فصول من أجل إيلاء شأن الموسيقى وإظهار دورها في تقوية البشر على النظام وعلى الاتساق. وإن التربية لا تقوم إذا لم يتعلم الطلاب السلّم الموسيقي ومعرفة تفريق الأصوات الشجية من الأصوات النشاز كما أن التربية الموسيقية تفضي إلى خلق شخصية ذات نوعية عالية تعوّد المستمعين الاستمتاع باللذات المستقيمة أو أنها تخلق جواً راقياً وناضجاً[2]. ومن يتعود التربية الموسيقية يصبح بإمكانه إصدار أحكام صحيحة، لأن الموسيقى تساعدنا على العيش بحرية وعلى التمتع بالسعادة. ويمكن استخدامها في التربية وفي الألعاب وفي حياة التسلية. فاللعب يمارس من أجل الاسترخاء وهو جميل بذاته والتسلية تجعلنا نحصل على الجمال واللذة لأن السعادة تتضمن الاثنين[3].

---

(1) Aristote, *Les politiques*, idem, 17, 1336-b.

(2) Idem, VIII, 5, 1339-a.

(3) Idem : 1339-b.

ولتعليـم الموسيقى، علينا اتبـاع المناهج الضرورية؛ وكذلك الرياضـة لديها طرقها وهي تعوّد على الشجاعة، ملكة القيادة الرئيسية. ويبقى أن هدف التربية الوصول إلى أمرين: العمل والاستمتـاع بالحيـاة. فعندما نتعب في العمل، نذهب إلى اللعب مـن أجل الترفيه والاسترخاء. وأهم التعاليم هي الموسيقى والرياضة والرسم والآداب.

ويـرى أن التربية تتطلب أيضاً ثلاثة أمـور لتحقيق السعادة، وهي نظرية الوسط والممكن والمناسـب[1]. والمقصـود بالوسط هو الاعتـدال وبالممكن الظـروف المؤاتية لتحقيـق أي عمل، والمناسب أي الطبيعي وليس الاصطناعي.

طالب أرسطو بالتربية والتعليم لينمّي الفضائل العقلية والخلقية، لأنها قضايا تُكتسب ولا تأتي بالفطرة. وبلوغها يتطلب زخماً وخبرة طويلين بالإضافة إلى المراس والنقود: «لا تنشأ فينا (الفضائـل) بالطبع ولا خلافاً للطبع. وكل ما في الأمر أننا نفطر طبعاً على اكتسابها وتستكمل فينـا (الفطرة) بحكم العادة»[2]. ودليله على ذلك مـا يكون موجوداً بالقوة فينا، وبفعل عوامل عديدة يصبح بالفعل.

«في النفس يتم الانتقال فوراً، أما في الصنائع التي تتطلب مهارة فالأمر يتطلب ممارسة. فالبنـاء يصبح بناءً بحكم ممارسة فـن البناء، والعادل يصبح عـادلاً بحكم ممارسة الأفعال العادلة، والشجاع شجاعاً بحكم الإقدام على المخاطر»[3].

وغايـة القانون في المدينة هو سـن الشرائع وتطبيقها كي يتعودهـا المواطن ويمارسها في حياته اليومية، فتصبح ملكة متأصلة في داخله، وينحو نحو الخير في جميع تصرفاته.

إن الفضائـل ترسخ في النفس بحكم الاعتـدال، ولذلك يوصي أرسطو بنظرية الوسط في جميـع تصرفاتنـا. والوسط هو نقطة متوسطة بـين طرفين متقابلين: فلا إفـراط ولا تفريط. فـإذا اتبعنـا الوسط نحقق الفضيلـة، وإذا اتبعنا التطرف وقعنا بالرذيلـة. ويضع لائحة بأهم الفضائل[4]:

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem : 1342-b.

[2] أرسطو، **الأخلاق**، مرجع سابق : ٢٣-a

[3] ماجد فخري، **أرسطو**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص١٠٩.

[4] أرسطو، **الأخلاق**، مرجع سابق : ٢٣-a.

الإفراط	الوسط	التفريط
التهوّر	الشجاعة	الجبن
الفسق	العفّة	بلادة الطبع
التبذير	الكرم	التقتير
الغرور	الكرامة	التسكّع
الغلو	الصدق	الاقتصاد في القول
التهريج	حضور البديهة	ثقل الظل
التملق	الوداد	الزلفى

ولكي يصل إلى هذا الوسط ينبغي للمواطن أن يكون حرّاً ومسؤولاً عن أفعاله وعن اختياره، وأن يكون على معرفة تامة بالأحوال المحيطة بالموضوع الذي يأخذ تجاهه موقفاً. يقول أرسطو إن الفعل الإرادي هو «ما كان مبدأ الحركة فيه قائماً في الفاعل ذاته وكان الفاعل ملماً بأحوال الفعل الخاصة»[1].

والأمر ينسحب على المواقف السياسية بحيث يختار كل فرد الموقف الوسط، لأنه إذا تطرف هو في مواقفه أو الحاكم في نظام الحكم، فإن الفوضى ستحل والانهيار سيحصل. لذلك قال أرسطو إن السياسة هي فلسفة الممكن.

والإمكانيات المتوافرة لدى الدولة والأفراد محدودة ولا مجال لتحقيق الكمال المطلق. فالسياسي عليه أن يحسن تقدير الظروف المحيطة بكل موضوع يريد تنفيذه. يدرسه من كل جانب، ويضع خطة لتأمين المال اللازم له، والمجيء باليد العاملة المتخصصة التي تحسن إتمامه. وعليه التأكد من أن الإمكانيات الداخلية والخارجية تسمح بتنفيذ مشاريع كهذه، وهل جميع المواطنين موافقون على إتمامه؟

إن سياسة الممكن لا تزال سياسة واقعية حتى يومنا هذا، وعلى أي حاكم أن يكون متبصراً وصاحب خبرة وعالماً بواقع بلده وإمكانياته. وإلا إذا غالى في طلب الكمال أو عاش في

---

[1] أرسطو، **الأخلاق**، الكتاب ٢، الفصل ٧، مرجع سابق : ٢٣-a.

الأحلام، فإنه سيجلب الويل على بلده ومواطنيه، وستنتقل الدولة من نظام حكم إلى آخر، من ديمقراطي إلى أوليغاركي، والعكس بالعكس.

ويبقى على السياسي أن يأخذ بالنظرة المناسبة في ما يقوم به. يجب أن تلبي الأعمال حاجات الشعب الضرورية منها والكمالية، ووفق الظرف الذي تمر به المدينة، فلا يطلب الكمالي مثلاً في الوقت الذي عليه تأمين الحاجي. على السياسي أن يتحسّس نبض الشارع ويدرك المشكلات الحقيقية التي تعترض تطور مجتمعه، وأن يعطي الحلول المناسبة، وأن يبقى على أرض الواقع، فيما يذهب إليه من طروحات أو مخططات قابلة للتنفيذ من دون إرهاق كاهل المواطنين.

٣. الدولة المتوسطة هي الأفضل

لاحظ أرسطو أن الطمع وحب المال والجاه والسلطة جعلت أثينا تعيش حالات من الثورات. فالروح المادية التي عصفت بالمجتمع، أيام أفلاطون، وبعده، جعلت الحياة العامة صعبةً وأصبح التطرف في السلوك، وفي الأحكام، مسيطراً على العقول وعلى النفوس. فاندفع المجتمع نحو السلطة: من أصحاب المال والفقراء والمواطنين والعائلات الأرستقراطية وأصحاب الأراضي وغيرهم، وكل فئة كانت تتسلّم السلطة تعد المواطنين بالنعيم، ولكن الجميع راحوا يترحّمون على الحكم الذي سبقه. فتوالى على المدن الإغريقية عدد كبير من الحكام الذين ساسوها بكمية من الدساتير؛ بلغ عددها ١٥٨ دستوراً، وفاقاً لإحصاء أرسطو وتلاميذه.

وبعد دراسة تلك الدساتير، تساءل عن أفضل شكل للحكومة بالنسبة إلى أكثرية الدول. وبما أنه كان قد وضع نظرية الوسط في الأخلاق، انطلاقاً من نظرة فلسفية واقعية آخذة بالاعتبار ضعف البشر وأمراضهم، وحبهم للظهور، وللتسلط عبر تأكيد ذاتهم... قرّر أيضاً أن أفضل شكل للحكم هو المتوسط منها. والمقصود به الحكم الدستوري أو الديمقراطية المعتدلة التي شرحها في الكتاب الثالث... وأوصى أرسطو بهذا الحكم ليتجنب التطرف في الديمقراطية أو الأوليغاركية. إنه شكل دستور مختلط يتوخى مصلحة جميع المواطنين وسمّاه «البوليتي».

ولكن، مَنْ باستطاعته أن يحتضنه وينفذه ويرعى أحكامه؟

ورأى أرسطو أن الطبقة المتوسطة القوية باستطاعتها القيام بذلك. لأن وضعها الاجتماعي يؤهلها القيام بتلك المهمات: «عندما يحكم المدينة المزارعون والذين يملكون ثروات متوسطة، فإننا نعيش في ظل حكم القانون. فالمواطنون الذين لا يستطيعون العيش إلا من نتاج عملهم ولا يضيّعون وقتهم بالتسلية، هؤلاء يخضعون لحكم القانون ويديرون الجمعيات الضرورية التي تقوم بالتشريع»[1].

فالحكم يرتكز على أساس شعبي وعلى طبقة قد تحرّرت من الجهل والتخلف والتبعية، واستقلت بذاتها لأن دخلها الاقتصادي جعلها مكتفية بذاتها... وبالتالي، أصبحت سيّدة نفسها وحرّة في كل الأعمال التي تقوم بها لأنها آثرت الوسط الأخلاقي والمعيشي والحياتي وابتعدت عن اللهو. لقد لحظ أرسطو أن المدينة التي ينصرف أهلها إلى البطالة واللهو تتحوّل الديمقراطية فيها إلى ديماغوجية «والاقتراع يحل محل القانون». وهذا يعني أن لا استقرار، وهكذا تبدأ المدينة بالعيش في دوامة الانقلابات، وبالتلاعب في أسس الاقتراع عبر الرشوة والتملق وشراء الضمائر، فتأتي سلطة غايتها استغلال الشعب والتلاعب بمصيره، فيحصل الانحراف الخلقي والسياسي والوجودي، وفي هذه الحال لم يعد الاهتمام ببناء مدينة، بل التفتيش عن أفضل دستور استخدم في أصعب الأوقات، وتحقق في التاريخ الماضي. وهذا كان يتطلب إيجاد جميع الوسائل المتنوعة التي توصل إلى الخير العام وحتى الجغرافية منها[2]. وذلك من أجل منع الاضطرابات في المجتمع، وإيقاف الثورات التي كانت تعصف به، بفعل التطرف، كما أسلفنا، الناجم عن حب المال وجمع الثروات الطائلة واحتقار الطبقة الفقيرة[3].

لقد أعطى أرسطو نموذجاً عن حكم الدستور المختلط الذي طبق في إسبارطة، أيام المحن والنزاعات التي عايشتها. فرأى أن الدولة المتوسطة تفرض ذاتها بفعل عاملين: هيبة الدولة وعدد أفرادها. فالهيبة مبنية على نفوذ سياسي مرتكز على الثروة ونبالة المولد ورفعة المنزلة وسمو التربية عند الحكام العادلين. أما عدد سكان المدينة، فيجب أن يكون كبيراً ليحذر الناس قوتهم. إن هذه الدولة مزيج من العاملين، وإذا ساد عنصر المال أصبحت أوليغاركية، وإذا ساد العدد أصبحت ديمقراطية. والمطلوب أن نحافظ على التوازن بين الحكمين من خلال

---

(1) Aristote, *Les politiques*, idem, IV, 4 et 5.

(2) Idem, VII, 10.

(3) Idem, V, 2.

تشكيل حكومة تنتمي إلى الطبقة المتوسطة الكبيرة العدد. هذه الحكومة تجعل سلطة القانون فوق الجميع وتطبق أحكامه على المواطنين وعلى الحكام. أما الوظائف العامة، فيتسلّمها من يتمتع بالمعرفة وبالأخلاق الحميدة.»

هذا التوازن إذا اختل، يكون نتيجة التطرف في الأوليغاركية حيث نصل إلى الاستبداد والطغيان، وفي الديمقراطية نعيش الفوضى والفساد.

ولكي يستتب حكم الدولة المتوسطة ينادي أرسطو بالاستقلال الاقتصادي للمدن. لقد منع التجارة مع الخارج لأنها تضعف الإنتاج الوطني، وتجعل الحكام يتلاعبون بمداخيل الدولة. ويعطي مثالاً لأثينا التي قامت في القرن الخامس ق.م. بالتبادل الزراعي مع الخارج وبخاصة القمح ما أورثها الديون وولّد عندها المشكلات لأن الحكام استطاعوا بحيلهم أن يحتكروا ويضربوا الاستقرار الاقتصادي.

فبدلاً من التجارة مع الخارج أوصى بالارتكاز على اقتصاد المدن الطبيعي. وقد لحظ أن أول نواة اقتصادية موجودة في العائلة التي تؤمن المداخيل الضرورية لأفرادها بالدرجة الأولى. وإذا بقي من زيادة في الإنتاج نحوّله إلى التبادل مع الآخرين. إن نظام أثينا السابق كرّس العبودية ومنع الحرية الأمر الذي ولّد الثورات.

ويرى أرسطو أن هدف المدينة النهائي هو تأمين السعادة والفضيلة للجميع من خلال حكم القانون وهذا لا يتأمّن إلا إذا سيطرت الطبقة الوسطى التي تكون ملتصقة بأرض الواقع وقراراتها نابعة من التجارب التي يعيشها الشعب العامل في أرضه وفي إطار ممتلكاته.



القسم الثالث

الفلسفة السياسية في العهد السقراطي المتأخّر



مدخل

إن مـوت الإسكنـدر المقدوني قـد زلزل المدن الإغريقيـة وأدّى إلى قيـام أثينا بثورة على المقدونيين واضطهادهم. وأثر هذا الأمر في أرسطو الذي اعتبر متعاطفاً معهم لكونه كان معلم الإسكندر، فهرب قائلاً إنه لا يريد أن يكون الشهيد الثاني للفلسفة بعد سقراط.

إن الحلم الذي راود الإسكندر في أن يقيم إمبراطورية كونية جامعة سقط، وعادت المدن تفتش عن حكم سياسي جديد وعن طريقة عيش معقولة.

وظهرت عندئذٍ المدارس الفلسفية نتيجة معاناة عميقة طالت الكائن البشري في خياراته. فالرواقيـة رأت الحل في المجابهة والصمود أمام التحديات، والتصدي للعواصف. وذلك بدافع قومي لأنها قرّرت عدم الخوف من ردات الفعل الناجمة عن الهمج من البرابرة وعن الفينيقيين وقد دمّرهم الإسكندر في فتوحاته. أما الأبيقورية، فرأت عكسها أن الحل يكمن في الابتعاد عن المواجهة وآثرت اللذة كخيار لحياة البشر. أما الشكاك، فقرروا عدم الاكتراث كالأبيقوريين بما سيحصل جرّاء المنازعات السياسية.

لقد شعر الإنسان في تلك الحقبة بخيبة أمل وبعزلة جرّاء انهيار الحكم السياسي، فحاول أن يخلـق لنفسه حيـاة خاصة تجلّت بعدم الاهتمام بالشأن العام، وبالانطواء على الذات وترك الوظائـف العامـة. وهذا الأمر سبّب ضعـف المدن وسقوط حلم أرسطـو القائم على جمعها في دولة واحدة. وعادت كل مدينة تلملم ذاتها وتعيد تكوين نفسها. وأول حقيقة تيقّنت منها هي أن الإنسان لا يستطيع العيش بمفرده وبالتالي عليه أن يترعرع في مدينة تلبي له الحاجات.

لقد رأينا أن أفلاطون اهتم ببناء مدينة فاضلة ووضع لها هدفًا هو جعل المواطنين فاضلين. وهذا الهدف جعل الحاكم يهتم بحقوق الدولة ولكن على حساب الأفراد. أما أرسطو، فقد جاء طرحه مناقضاً لأفلاطون، إذ حاول أن يثبت أنّ الإنسان «حيوان اجتماعي» وأن العائلة والملكية أمران لا يمكن الاستغناء عنهما في قيام الحكومات.

وذهب إلى أن العبودية تصبح عديمة النفع ويمكن الاستغناء عنها، عندما «تصبح عجلة العمل تدور بمفردها»[1]. وهذا يعني أن أرسطو أعطى للحقوق الفردية قيمتها، لأن الإنسان هو محور هذا الكون، وبالتالي، فإن كل ما يجري فيه إنما هو موجود لخدمته وارتقائه ونموّه. وهذا لا يحصل إذا لم تتوافر له الحرية الكاملة.

وبعد رحيل أرسطو عن أثينا، وموته بعد سنة، ظهر صغار السقراطيين أمثال «أرستيب» الذي قال: «ما نفع الرياضيات ما دامت لا تتكلم على الخير ولا على الشر، ولا تهتم بقضايا الحياة، وبمصير الإنسان على هذه الأرض؟»

وبعد معاناة، اختار أن يبحث في حياته عن اللذة، إلى أن خلفه في ذلك «أبيقور» الذي جعلها فلسفته.

بعده، ظهر أقليدس، مؤسس مدرسة «ميغار»، والذي لم يأخذ عن سقراط سوى السخرية وترك منهجية «توليد الأفكار»، جانباً، ما جعله أقرب إلى السفسطائيين، هو وطلابه.

أما مدرسة الكلبيين التي أسسها أنتستان وتلميذه ديوجين، فقد قالت بالفضيلة، واحتقرت حياة الترف والمفاهيم الاجتماعية الآيلة إلى الرفاهية والكماليات. هذه المدرسة بلغت ذروتها مع انضمام زينون إليها وظهور المدرسة الرواقية.

---

[1] Aristote, *Les politiques*, idem, Livres 1, 2.

الفصل الأول

الـرواقيـة

يعتبر «زينون السيتي» مؤسس الرواقية (٣٤٠-٢٦٣). كان يدرّس في رواق فسميت بالرواقية. في القرن الثالث قبل الميلاد، كانت المدرسة تهتم بالفيزياء والمنطق والأخلاق، وجعلت مركزها في أثينـا، وبـرز منها كليانـت وكريسيب. في القـرن الثاني ق. م.، انتقلـت الرواقية إلى روما، حيـث برز أهـم أساتذتها، وحافظت على وجودها حتى القرن الثـاني م. عندها اهتم الرومان بالأخلاق وازدهرت مع سينيك Sénèque وإبيكتيت Epictète والإمبراطور مارك أوريل[1].

حاولـت الرواقيـة أن تخلق في طلابهـا صفة الاكتفـاء الذاتي، وطرحت الفكـرة التالية: «مـا هي العناصر الجوهرية والدائمة في الطبيعـة البشرية التي يمكن أن تتولّد عنها نظرية في الحياة الفاضلة؟»

هـذه الفكرة كان قـد عرضها أفلاطون ورفضها لأنه اعتقـد أن الأخلاق تستقي معارفها مـن مثال الخـير بالذات، وأن الأفراد غير قادرين على خلق نظريـة أخلاقية من ذاتهم. ولكن بعـد ضعف السلطـة السياسية في المدن الإغريقية، عادت هذه الفكـرة إلى الظهور مجدداً لأن المعانـاة كانت كبيرة وألزمت المفكرين بـأن يجدوا حلاً للمشكلات التي تعرّضوا لها من جديد. لقـد تصـور الأبيقوريـون إلهاً غير إله أفلاطـون المتعالي عن عالمنـا، إنه إله يعيش مع الناس

[1] Jacques Mantoy, *Précis d'histoire de la philosophie*, éd. mise à jour par P. Foulquié, Paris, 1963, p. 31.

وحاضر في المجتمع وفي عقول الكائنات الحية، والذي يستخدم كل شيء في الكون يسير ويعمل، وفق مصالحه. وأعطى الرواقيون تحديداً لفضيلة «الحكيم» يختلف عن أفلاطون وأرسطو. لقد رأينا عند أفلاطون أن فضيلة «الحكيم» هي في إقامة التوازن بين قواه الذاتية بحيث أن القوى العقلية تسيّر القوى الغضبية والشهوانية... وكذلك أرسطو، رسم مفهوماً للفضيلة المدنية والسياسية قائمة على نظرية الوسط في جعل الطبقة الوسطى أفضل فئات الشعب لحكم المدينة. أما عند الرواقيين، فإن فضيلة الحكيم، تقوم بالتسليم بوجود المشيئة الإلهية، وبضرورة التعامل معها بذكاء ودراية واتزان. إن الله برأيهم «يتحكّم في المصائر البشرية وفي الأشياء الطبيعية، والفلسفة تصبح «علم القضايا الإلهية والبشرية». والعقل يكتسب كل واقعيته من العالم الحسي»[1]. ففلسفتهم تمحورت بالتالي، بين الأخلاق العملية المعيشة في الواقع الحسي، وبين معرفة الله.

ولهذا وضع ديوجين[2] قواعد السلوك التي يتبعها الحكيم في أخلاقه. أهم قاعدة هي الانكفاء على الذات والمحافظة عليها، لأن الطبيعة أوكلت إلينا هذا الأمر، عندما جعلتنا نشعر بذاتنا ونعي أهميتها وضرورة المحافظة على الصحة والعيش الكريم.

إن الوعي العقلاني هو أهم ميزة عند الإنسان تجعله يدرك أنه نبتة أرضية، وواجبه المحافظة عليها وبهذا يكون خيّراً[3]. وهذا يعني تأمين الفضيلة والسعادة على هذه الأرض من دون تدخل أي عامل خارجي. فالخير ينبع من داخل النفس البشرية وينزع إليه الإنسان بفعل رغبة داخلية. إنه على خلاف سائر الفنون، لا يخضع لعامل التطور والتبلور، بل هو موجود معطى ذاتياً مستقلاً وكاملاً في داخل كل فرد. فالفضيلة تفرض علينا أن نسهر على ذاتنا بشكل دائم وزينون يذهب إلى أن الفضيلة تتطلب الحذر منا كي لا نتهوّر: «فالشجاعة مثلاً تصبح أخذ الحذر من القضايا التي علي أن أتحمّلها، والاعتدال أصبح يعني الحذر عند اختيارنا الأشياء»[4]. وبناء عليه، فقد رأى أن الله لا فضيلة عنده سوى الإنسان، وقد ميّزه بعقل كي يسهر على نفسه للتخلص من البرد والجوع والألم، وأُعطي الإنسان ومنذ الطفولة، عادات

---

[1] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, Tome I, fasc. 2, les Stoïciens, 1967.

[2] Diogène, *Laërce*, VII, 84.

[3] Cicéron, *Des fins*, III, 72.

[4] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, p. 286.

تجعله يدرك أن الألم سيئ وشرير، وللحصول على اللذات والفن، عليه تطبيق ما تلقن عنها في تربيته، منذ حداثة سنه حتى شبّ[1].

ويحذرنا الرواقيون من بعض النزوات التي تبعدنا في بعض الأوقات، عن العقلانية، بسبب اندفاعنا الأعمى نحو الشهوات. كما أنهم يرون أن بعض الأحكام المسبقة تمثل دورها في تضليلنا.

يقول آينشتاين في هذا السياق: «إنه أسهل علي أن أحضّر طاقة جبارة لتدمير ذرّة معينة من أن أغيّر حكماً مسبقاً في ذهن كائن بشري». كما يقول كريسيب أحد الرواقيين إن الأحكام النابعة أحياناً من اللياقة الاجتماعية لها دور في تضليلنا. فالحكم المسبق الذي يجعلنا نعتقد أنه عمل جيد وصحيح كانصرافنا إلى الحزن عندما نفقد أحد أقاربنا... فأمام نزوات كهذه علينا ألا نقاوم أو نجابه، إنما يجب أن نستوعب، من خلال التأمل العقلي، واقع هذه الأنواع من النزوات وأن نبتعد عنها ولا نعيرها أي اهتمام. فالعقل البشري يستطيع أن يطال من تجاربه الحياتية، ماهية الخير وماهية الفضيلة. وبالتالي، فهدف الأخلاق هو المحافظة على وجودنا[2]، وأن «نعيش متوافقين وأن نتحمل تبعات عملنا»[3]، على حد قول زينون.

وانطلاقاً من هذا المفهوم الأخلاقي الكوني، حاولت الرواقية أن تجعل مواطناً في مدينة ما، مواطناً كونياً، أي إنهم حاولوا التفلّت من النظرة الضيّقة التي كانت موجودة في المدن الإغريقية، إلى خلق عالم كوني، على غرار ما كان يطمح إليه الإسكندر. فالبعد القومي لدى الإغريق، دفع بهم إلى خلق مفهوم للأخلاق نابعٍ من حياة الإنسان على الأرض، ومن نظرة واقعية بعيدة من تدخل الآلهة في حياة البشر.

هذه الرؤية انسحبت على السياسة بحيث رأت الرواقية أن الطبيعة البشرية هي واحدة، وأن طموح الأفراد هو التصدّي للنزعة التقسيمية والاستقلالية التي سادت المدن، وبالتالي، فالواجب يقتضي ألا تخاف البشرية بعضها من بعض وأن تتوحد من ضمن نظرة شمولية كونية. تقول الرواقية على البشر أن يتوحدوا كالقطيع تحت راية قانون واحد. فالأشرار يعيشون

---

(1) Calcidius, *Sur le Timee*, 165, 166, (Armien, III, no 229)

(2) Cicéron, idem, II, 34; III, 14.

(3) Calcidius, *Sur le Timee*, idem, no 12.

فيه كالغرباء، وأما الخيّرون فعليهم أن يعيشوا كالأخوة، وهذا ما كان يطمح إليه الإسكندر. لم تستسلم الرواقية للهزيمة وقرّرت التصدي بالاتكال على الطبيعة وقوانينها والعمل بمقتضى أحكامها والأقدار، من أجل تحقيق حلم الوحدة من ضمن مواطنية كونية.

هذه النظرة الرواقية إلى الكون كانت وستبقى حلم البشرية في أن يتوحد أفرادها ضمن دولة كونية رائدة هدفها التكامل بين الشعوب والأعراف والأجناس والأديان والطبقات الاجتماعية... وهذا الحلم يتناقض مع ما تشهده البشرية من محاولة سيطرة عرق من الأعراق على سائر الشعوب وإخضاعها لمشيئته. وهذا يعتبر محاولة استعمار جديدة لا فعل تكامل، كما تصبو إليه الإرادات الطيبة في سائر أقطار المعمورة.

الفصل الثاني

الأبيقورية

ولد أبيقور سنة ٣٤١ ق. م. وأسس مدرسة في أثينا سنة ٣٠٦. لقد أظهر قوة كبيرة في حياته إذ بقي يدرّس سنوات عديدة وهو مُقْعَد، وانضم إلى مدرسته العديد من الطلاب. من أهم الأبيقوريين «أبولودور» و«لوكريس».

كان كل إمبراطور يحمي الأبيقوريين، في حين كان يحذَر الرواقيين، وذلك لأن الأوائل لم يحبوا المجابهة وتلبسوا الوداعة، وقالوا بواجب الهروب أمام العاصفة. بينما الرواقيون آثروا الوقوف بوجهها.

قامت فلسفة الأبيقوريين على الأخلاق وكان هدفها الحصول على الطمأنينة. ولكون الحياة معدومة بعد الموت، فعلينا واجب التمتع بالحياة بقدر ما نستطيع، وإنما بشكل مدروس ومحسوب، بحيث يصل الحكيم إلى راحة النفس والطمأنينة. ولأن اللذة تكون خادعة، في بعض الأحيان، فعلينا الانتباه جيداً، والاجتهاد للحصول على اللذة من دون تعب.

ويقول في أخلاقيات اللذة: «ليست الكحول ولا شبق النساء ولا الطاولات الفخمة تصنع الحياة اللذيذة، إنما هو الفكر الناضج الذي يدرك أسباب كل نزوة أو كل اشمئزاز، والقادر على أن يبعد الآراء التي تهز النفوس»[1].

---

[1] Epicure, *Usener*, 64, 12 sq.

«إن راحـة البـال والإشعـاع الفكري هما ميزتـان لا تنفصلان الواحدة عـن الأخرى وإن اتصالهما الحميم يميز فرادة الأبيقورية»[1].

وخلاصة هـذه الفلسفة الأخلاقية هي الوصول إلى الراحـة وتحقيق الاكتفاء الذاتي عن طريـق التمتع باللذات. هـذه الطمأنينة هي السعادة لأنها تجنب الإنســان الألم والقهر. أما في ما يتعلق بالسياسة، فالرجل الحكيم عليه أن يبقى بعيداً عنها، وأن يتجنب الفوضى فيها، قدر المستطـاع. وعلـى الحكيم أيضاً الخضـوع للقوانين ليتجنب الشرور، ولذلـك هو مع وجود دولة قوية تحفظ العدالة. ومن أجل تحقيق بعض السعادة، يمكن خرق القوانين، ولكن بسرية كاملة، وذلـك من أجل المنفعة الشخصيـة الصرف[2]. أما العدالة المطلقة، فهـي غير موجودة، ولكن البشـر يعيشون وفق أعرافٍ معينة وعادات وتقاليـد تبعد عنهم أذى بعضهم البعض. وفي ذلك يقولون:

«العـدل المطلق لم يوجد قـط، وإنما وجد تعارف يتولّد عن الاختلاط المتبادل في إقليم ما وبـين آونة وأخرى يحول دون إيقاع الأذى أو احتماله»[3]. فالقيم الذاتية القائمة بذاتها ولذاتها غـير موجودة، وهذه حـال استغلّها السفسطائيـون من قبل وغالوا في تضليـل المجتمع عبر فن الخطابة. وباعتقاد الأبيقوريين، «الخير شعور يستمتع به الإنسان بينه وبين نفسه، والتنظيمات الاجتماعيـة إنما تسوغ، إذا أمكـن تسويغها، بشيء واحد هو تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير الخاص»[4].

والملاحظة الممكن أن نبديها هي أن المؤلف سباين وجد ضالته في هذا المنحى لأن المجتمع الإنكليـزي، كما مرّ معنا، تغلُـب عنده العادات والتقاليد على القوانـين، وأنه يهتم بتأمين أكبر قدر من السعادة، انطلاقاً من الحياة المعيشة ومن البعد التجريبي الغالب على ذهنية الإنكليز. لقد قام بنوع من الإسقاط الذاتي على الفكر الأبيقوري، بخاصة في ما يتعلق بقيام الدول. ورأى أن «الـدول لا تنشـأ إلا لتوفير الطمأنينة وبخاصة من عدوان الغـير، فالناس جميعاً أنانيون ولا يسعَون إلا إلى ما فيه خيرهم الخاص».

---

[1] Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, idem, p. 297.

[2] Idem, p. 319.

[3] ر. د. هكس، **الرواقيون والأبيقوريون، حكم ذهبية** : ٣٣، ١٩١٠، ص١٧٧

[4] جورج سباين، **تطور الفكر السياسي**، مرجع سابق، ص١٧١.

إن فلسفة الأبيقورية هي تجنب الإنسان الظلم من دون أن يصاب بأذى أو أن يتحمل عبء الظلم، ومن دون أن يكون قادراً على فعله. من هنا، تم التعرف إلى احترام حقوق الغير مخافة أن يتعرض لنا الغير ويسبب الأذية. فالدولة يجب أن تنشأ كي تحافظ على الأفراد وتوقف التعديات المتمادية بين المواطنين. فالقانون وقيام الدولة، يؤمنان الأمن المتبادل بين شرائح المجتمع. إن العقوبات التي يقررها القانون تجعل الظلم غير رابح. فالأخلاق تصبح مرتبطة بالمصلحة والحكيم عليه الالتزام بالعدل كي لا يخسر طمأنينته.

ويرى الأبيقوريون أن العدل نسبي ويخضع لتغير الزمان والمكان؛ وفي هذا يقولون: «كل ما يثبت من القانون على أنه نافع في الحاجات الناتجة من التعامل المتبادل هو بطبيعته عدلٌ، سواء أكان عاماً جميع الناس أم لا، وإذا ما وضع أي قانون ولم يثبت أنه صالح للانتفاع منه في التعامل المتبادل، فإنه لم يعد عادلاً. وإذا كانت المنفعة التي يقررها القانون تتطور لحينٍ مع فكرة العدالة، فإن هذا القانون يكون في ذلك الحين عدلاً، ما دمنا لا نُعنى بالعبارات الجوفاء، بل ننظر من أفق أوسع إلى الحقائق»[1].

يتضح أن مصلحة الشعوب والأفراد هي التي تخلق القوانين والأعراف والعادات، وأن هذه المصلحة غير ثابتة بالمطلق، بل هي تتغير وفاقاً لجدلية التطور لدى كل شعب. وإذا ما ألقينا نظرة على التطور الحاصل اليوم في الميادين العلمية وانعكاسه على البشر، نرى أن الأنماط البشرية تتبدل بسرعة هائلة، وأن تداخل الأمم والشعوب عبر وسائل الإعلام والاتصالات على أنواعها تجعل البشرية يقترب بعضها من بعض. نلاحظ هذا في استخدام اللغة الإنكليزية التي تؤمن التواصل عبر وسائل الاتصال، وإن طرائق العيش من ملبس ومأكل ومشرب ومسكن أخذت تقترب بعضها من بعض. فالإنسان الواعي باستطاعته اليوم أن يختار أفضل الطرائق لعيشه وأفضل البلدان وأهم طرائق الإنتاج، لأن أكبر قيمة تعود إلى الذكاء البشري الذي هو أكبر مصدر للإنتاج والابتكار وتكديس الثروات.

إن التقارب بين البشر يجعلهم يسعون إلى تحقيق السعادة التي يحلمون بها كما حلم بها الرواقيون. وأهم هدف للجميع كان وسيبقى إبعاد الظلم المباشر وغير المباشر عن الأفراد والجماعات. ولا يتم ذلك إلا بقيام دولة ذات سيادة تطوّر قوانينها بحسب مصلحة شعبها

---

[1] ر. د. هكس، **الحكم الذهبية**، مرجع سابق :٣٧.

وتسهر على تنفيذها. أما الرواقيون فلم يهتموا كثيراً بأشكال الحكم وأخذوا الحذر والحيطة من السياسة وأربابها، إلا أنهم آثروا الحكم الفردي لأنه يؤمّن العدل ويحافظ على الأفراد. مالوا إلى ذلك لأنهم كانوا من أكبر الملاكين واعتقدوا أن مثل هذه الحكومة تؤمن لهم خيراً سياسياً وتحفظ لهم أملاكهم.

أما التطور الاجتماعي عند الأبيقوريين، فهو نتاج التطور المادي لأن كل شيء حاصل في الكون، إنما هو من نتاج العقل البشري، ولا تدخل لأي قوى خارجية في ذلك، وهذا يعود إلى فلسفتهم المادية. لقد أخذ أبيقور بنظرية أنبادقليس القائلة بالانتقاء الطبيعي بين الكائنات الحية. فالإنسان ميّال إلى الحياة الفردية، ولكن الحاجات الضرورية، وخوفهم من التعرض للعوامل الطبيعية القاسية، جعلته يعيش في مجتمع من أجل أن يعود عليه عمل الجماعة بالنفع العميم على مختلف الصعد. فاكتشاف النار كان الخطوة الأولى نحو المدنية والعيش مع الجماعة وكذلك اكتشاف مختلف وسائل العيش وصولاً إلى اللغة التي أمّنت له التواصل، جعلت البشرية تسعى إلى وضع القوانين التي تؤمن العدل وتبعد الظلم عن أفرادها.

إن فلسفة أبيقور النفعية، والتي حاولت تأمين السعادة الذاتية لكل فرد، نراها تشبه فلسفة هوبس السياسية لجهة البعد المادي، ولجهة إرجاع جميع أعمال الإنسان إلى تأمين مصلحته الذاتية، وبخاصة في الأمن. إن موت الإسكندر وسقوط حلم الإغريق جعلا الأبيقورية تنشأ آخذةً الحذر والانطواء من أجل حفظ الذات. لقد استخدم الإسكندر العنف الأعمى في فتوحاته وفتك بخصومه بقوة فأحرق وقتل ودمّر مدناً وإمبراطوريات وكان صيته يجعل الدول ترتعد من سطوته وإجرامه.

نعتقد أن الأبيقورية، خوفاً من ردة الفعل، بخاصة من الفينيقيين، بعد تدمير مدنهم وإحراق صور، أهم حاضراتهم، وكذلك خوفاً من الفرس الهمج، نادت بهذه الفلسفة الحذرة من أجل حب البقاء، وذوداً عن الذات والديار. إن غريزة حب الحياة جعلتهم يطلبون الطمأنينة، والابتعاد عن الحروب، والاستكانة إلى الملذات الذاتية لدرء ردة الفعل من أعدائهم. هذا الموقف يختلف عن الرواقية التي حاولت جبه التحدي والوقوف أمام العاصفة، لما كان في داخلهم من مخزون قومي قوي أبى الضيم، وحاول التصدي لكل أنواع الخوف والعجز والتقهقر والاستسلام.

ويمكن أن نستنتج في هذا المقام، أنه توجد جدلية قائمة بين الرواقية والأبيقورية هي جدلية الحياة ببعديها: الأولى آثرت المجابهة والتصدي وعدم الخوف، والثانية آثرت الهروب والاهتمام بنزوات الإنسانية وملذاتها.

والواقع ينبئنا بأن الحياة تخضع لهذه الجدلية، ولكنها لا تبقى منغلقة على نفسها، بل إن الجدلية التاريخية تعتقد أن البشرية سارت وتسير بخط ارتقائي بدأ مع الإنسان الذي عاش في الكهوف وعلى أغصان الأشجار، وتطور إلى العيش في الأرض الزراعية، على حدّ قول توينبي، التي أمّنت الثبات والديمومة للبشر، فأسسوا الحضارات على مرّ الأزمنة.

وما نشهده اليوم هو تضافر الشعوب قاطبة، لعلها تصل بنا إلى رفع درجة عيش الإنسان وتأمين الحياة المترفة التي تقود إلى المزيد من التألق في الفنون قاطبة. وذلك من أجل أن يترك الإنسان المزيد من البصمات على هذه اليابسة، وبذلك يكون يشارك الله الذي خلقه على صورته ومثاله في ملحمة الخلق والإبداع التي تشهد ابتكارات تصل إلى حدّ العجائب الكونية.



خاتمة

نستنتج من دراسة الفلسفة السياسية في العهد السقراطي أنه لأول مرّة في التاريخ، ظهرت جدلية قائمة على التطور الفكري العلمي، من جهة، والتطور الاجتماعي، من جهةٍ أخرى، أفضت إلى قيام فلسفة سياسية رائدة. اهتمّت هذه الفلسفة بتنظيم المجتمع من خلال وضع الدساتير الملائمة للنهوض في كل مدينة، ولتلبية تطلعات شعبها في العدالة والمساواة والحرية.

عمل العهد السقراطي جاهداً كي يرسّخ القوانين والشرائع في المدن الإغريقية، لتحلّ محلّ القوانين الطبيعية، وهذا يعني أنه جعل الفكر ينتصر على الغرائز. وقام كذلك بمجهودٍ جبّار من أجل أن يسير بالإنسان من حالته الطبيعية إلى الحالة الحضارية والثقافية. كما أكّد أن العلاقات البشرية يمكن أن تصبح مادة للبحث العقلي، وأنها تخضع للتوجيه الحكيم المبني على قيم الحق والخير والجمال، القاعدة الأساسية لقيام حكم صالح. كما جعل نظرية الوسط والعدالة والاعتدال والانسجام أساساً لقيام المؤسسات الدستورية والتشريعية والتنفيذية.

لقد أكّد أرسطو أن على الدولة إقامة الروابط بين البشر على أنهم أحرار متساوون خلقياً، وأن يحكم بينهم القانون العادل وليس القوّة، وإلا حلّ حكم الفوضى الذي يعكس الطمع والإطاحة بالقوانين.

إن البعد الأخلاقي لقيام المدن العادلة كان ليبقى وهماً لو لم يعمل أفلاطون وأرسطو على تقسيم العمل بين أفراد المجتمع، بحيث تتكامل قواه في سدّ ضروريات الحياة. هذا البعد

التكاملـي هو الأهم أخلاقياً إزاء كل الواجبات والحقوق، علماً أن الدور المعطى لسياسة الدولة في قيـادة شعبهـا مـن أجل تأمـين حاجات الأفـراد والجماعات مثّـلَ فكراً واقعيـاً جعل العهد السقراطي أقرب إلى حياة الإنسان عملياً.

إن الجدليـة القائمـة بين الفكر والمجتمـع أصبحت المنارة لكل متتبّع للشـؤون السياسية. فـلا مناص من العـودة إلى العهد السقراطي لتلمّس هذه الجدليـة في خطوطها العريضة. وفي اعتقادنـا أن العهـد السقراطي مثّـل الأبعاد القومية للشعـب الإغريقي وظهر منـارةً سياسية وحضارية وعلمية وثقافية للشعوب قاطبةً.

ومعلـوم أن الجزر والمـدن اليونانية كانت تتعرضـ باستمرار لغـزوات الهمج الشرقيين، وخصوصـاً الفرسـ الذين استخدموا القـوة العسكرية وأظهروا بطشـاً لا مثيل له في السيطرة على المدن وفي حكمهم لها. إنهم استعبدوا الدول وفئات الشعب ونهبوا خيراتها وأذلّوها.

وحرصـاً على الـروح القومية، ثار الشعب على الرغم من ضعفـه لصدّ العدوان المتمادي والقيـام بحرب قاسية سمحت لـه بالانتصار على أعدائه والتباهي بأفعالـه. وذهب أيضاً إلى المطالبـة بوحـدة الشعب وبقيـام دولة كبرى توحّـد المدن الإغريقيـة وتبسـط سيطرتها بفعل القوانـين العادلة والدساتير الوسطى التي تؤمّن الاستقرار والإلفة والانسجام والمحبة والتوازن بين أفراد المجتمع الواحد. وقد تجلّى ذلك في تعزيز الأسطول البحري اليوناني والقوى المسلحة التـي اتّبعت عقيـدة قومية دفعت إلى قيام جيش قوي استطـاع أن يحقق نصراً غير مسبوق في تاريخ المدن الإغريقية.

وذهـب الحس القومـي لدى أركان العهد السقراطي إلى اعتبـار أن الشعب الإغريقي هو الأفضـل لكونه يتمتّع بمناخ معتدل. يقول أرسطو في هذا الصدد إن أهل أوروبا لا ذكاء عندهم بفعـل الـبرد القارس الذي يجمّـد عقولهم فيعيشـون وسط الفوضى ومـن دون نظام، في حين يعايش الآسيويون طقساً حاراً جعلهم يتّصفون بذكاء حاد، ولكن تنقصهم الرجولة والشجاعة، ويفضّلون حياة العبودية...

ويستنتـج أرسطـو أن المـدن الإغريقيـة هـي المخوّلة بنـاء أفضـل حكم لأنهـا تعيش في الاعتـدال. ويذهـب إلى أنه إذا تسنّى لهـا أن تتّحد في دولة واحدة، أصبحـت الدولة الأولى في هذه المعمورة.

هذه الفكرة القومية التوحيدية لدى الإغريق تجلّت في تعاليم أرسطو للإسكندر المقدوني الذي حملها عالياً وذهب بها بعيداً في السيطرة على بقاع واسعة وممالك ضاربة في التاريخ، شأن فينيقيا وبلاد فارس. وجدير بالذكر أن الإسكندر جمع المدن اليونانية تحت حكمه وألّف جيشاً فتح بواسطته معظم مناطق العالم القديم. لكنّ تلك الحملة، وما رافقها من دماء، امتزجت ببعدٍ ثقافي لمسناه عند الإسكندر الذي نقل التراث اليوناني إلى الشرق مجدداً، حيث بنى في الإسكندرية مكتبة كبرى كانت المركز الذي انطلقت منه البعثات العلمية إلى معظم المناطق التي كان قد احتلها في حملاته التوسعية. من هنا محاولته بناء إمبراطورية كونية مبنية، ليس على القوة وحسب، بل كذلك على الحضارة والثقافة، ميزتَي شعبه. لقد كان معتزاً بثقافة قومه وأراد أن يتباهى بها أمام حضارات بلاد النيل وبلاد ما بين النهرين، مسقطاً في ذلك نصيحة أرسطو بألا ينقل الحضارة إلى الشرق مخافة أن يعود الوهج إلى مهده الأول. لقد ذهب الإسكندر بعيداً في تطلعاته القومية وفي الشعور بالتفوق على سائر الأمم.

إن الموقف القومي الذي أعطاه العهد السقراطي للشعب الإغريقي كان النموذج الأمثل لشعوب الأرض جميعها، والنبع الذي استقى منه الغرب الأوروبي فكره من أجل النهوض القومي، فمن قبائل كانت تتحارب في ما بينها، بشكل وحشي، في القرون الوسطى، إلى قيام إمارات وحّدت القبائل، وكانت الخطوة الأولى نحو قيام الدول. وهذا الشعور ذاته هو الذي دفع اليوم بالدول الأوروبية إلى أن تتوحّد من جديد، اقتصادياً وعلمياً وثقافياً وحربياً لتقف قومياً أمام العولمة التي تحاول أن تفرضها الولايات المتحدة على العالم، بعد أن وحّدت نفسها من قبل وسطع نجمها، من أجل أن تبسط قوتها وتظهر عظمتها ونفوذها على العالم.

لم يفت العهد السقراطي أن يبني الدولة على القيم والسياسة على الفضيلة والأخلاق، ذلك أن المجتمع، كالأفراد، إذا ما تخلّى الإنسان عن قيمه، أذلّته الرذيلة، وغرقت الدولة في الفساد والفوضى والاضطراب والتفكك. إن عظمة الإغريق تكمن في الأخلاق الرفيعة التي تحافظ على الاستقامة في الأعمال وفي العلاقات العامة، وفي تقاسم الأعمال بشكل معتدل لأن الطبيعة، وعلى حدّ قول أفلاطون، جعلت لكل إنسان عملاً يناسبه، والعدالة هي في أن يقوم الفرد بالمهنة التي أهّلته لها الطبيعة. إلى جانب الأخلاق، فرض أعلام العهد السقراطي العلم على فئات الشعب جميعها، بدءاً بالأطفال، مروراً بالمراهقين والشباب. كما أكدوا أن القانون

يمثّل دوراً مهماً في تجسيد سلّم القيم لأنه يدفع إلى قيام التشريعات اللازمة والضرورية لتطوّر حاجات الناس، ويساعد على نموّهم من خلال العدل الذي يفرضه على الجميع في أعمالهم وتطلعاتهم وابتكاراتهم. ومن المفيد في هذا السياق القول إن أفلاطون مال في مطلع حياته إلى الرئيس الفيلسوف الذي يقود شعبه نحو الكمال، لكنه عاد واعترف بدور القانون وأهميته في آخر حياته. غير أن أرسطو، ومنذ البداية، اعترف بعظمة القانون في بناء الدولة، وبنظرية «الوسط»، إنّ على مستوى انتقاء الدساتير وإنّ على مستوى الأخلاق والسياسة. فالدولة المتوسطة هي الأفضل في قيادة شؤون الحكم. إن نظرية «الوسط» تعكس مفاهيم أونطولوجية وميتافيزيقية في فلسفته. إنها المحطة الوسطى بين التطرف والخطأ! «إن الوسط هو في الوقت عينه البداية والنهاية؛ إنها بداية للذي سيأتي ونهاية للذي سبق»[1].

أما في الأخلاق، فالوسط هو الفضيلة، وفي المنطق هو الوساطة بين المقدمة والنتيجة، وفي الدولة النموذجية هي الطبقة الوسطى، وفي الزمن يعني الوسط الحاضر.

إن الاهتمام بالوسط، لاسيما اكتشاف مكنوناته يدل على الوجه العملي للفضيلة وللسياسة، ولا يمكن الوصول إلى الوسط خارج التجربة، فالعدالة يصعب تحقيقها إلا إذا عايشنا التجربة واستخلصنا النتائج التي تؤدي إلى تحقيق الوسط بالحرية والمساواة والعزة والكرامة. لقد اعتقد أرسطو أن المدينة الإغريقية وحدها قادرة على تحقيق العدالة لكون شعبها يتمتع باعتدال في المناخ والطباع، وغنى في المحاصيل. والدستور الوسطي إنما يعكس تلك النظرة العميقة إلى الإنسان اليوناني الذي أراد أن يبني قومية رائدها العدل، عن طريق تحقيق الوسط في المواقف بين أفرادها. إن الدولة المتوسطة تفرض هيبتها عندما تجعل سلطة القانون فوق الجميع وتطبق أحكامه على المواطنين والحكام معاً.

إن الأسلوب الذي اعتمده حكّام الإغريق لم يكن قائماً على القوة وعلى إتقان فنون الحرب فحسب، بل قام كذلك على تثقيف الشعب وتوعيته في ميادين الحياة كلها. لقد أتى البعد الثقافي ردّة فعل على الهمجية الشرقية التي بنت انتصاراتها على الغرائز الطبيعية وعلى حبّ الغزو والسطو؛ فالفاتح لم يكن لديه أي بعد ثقافي، بل كان يُظهر ضروباً من التوحش والقسوة. أما خاصية العهد السقراطي، فتكمن في اعتبار الإنسان كائناً يتميز من سائر الكائنات الحية

---

[1] Aristote, *Physique*, idem, VIII, 262-a, 2025.

بعقل مقتدر باستطاعته أن يجد الحلول للمشكلات التي تعترض طريقه، فأكد أن المعرفة قائمة داخل الإنسان، وأن العقل يعمل من ضمن قوانين معينة، وعلينا الاتكال عليه في إيجاد الحلول المناسبة للقضايا المعقدة. لذلك دعانا إلى أن نسقط الفكر الأسطوري من حياتنا ونُبعد عن تحاليلنا أيَّ تدخّل للآلهة وأن نتّكل على أحكام عقلنا في كل ما يذهب إليه من حلول.

إن الحلم الذي راود الإسكندر حول إمبراطورية كونية جامعة قد سقط، لكنه بقي في عقول الأجيال وفي لاوعيها الفردي والجماعي، ودليلنا أن الرواقية في ما بعد عادت لتجبه واقع الهزيمة ولتعيد طرح أفكارها؛ فحاولت أن تجعل مواطناً في مدينة ما كونياً، على غرار ما كان يطمح إليه العهد السقراطي. واعتقدت الرواقية أن الطبيعة البشرية هي واحدة، وأن الواجب يقتضي ألا تخاف البشرية من بعضها البعض، وأن تتوحد من ضمن نظرة شمولية في دولة واحدة تحت راية واحدة وقانون واحد. في هذه الدولة يعيش الأشرار كالغرباء؛ أما الخيّرون، فيعيشون إخوة.

لم تستسلم الرواقية للهزيمة بل قررت التصدي بالاتكال على الطبيعة وقوانينها وبالعمل بمقتضى أحكامها من أجل تحقيق عالم الوحدة من ضمن مواطنية كونية.

غير أن هذا العهد السقراطي اهتمّ برفع شأن المدينة الإغريقية، وليس الدولة، لأنه لم يتصوّر قيام دول وفاقاً للنمط المنتشر في عالمنا. كما أن المدن المثالية التي حاول الوصول إليها لم تتحقّق، سواء في أيام أفلاطون وأرسطو أو في العهود التي تلت. لكن مثال الخير يبقى المنارة لقيام أي حكم عادل، على الرغم من نقد نيتشه العنيف له عندما اتّهم العهد السقراطي بأنه دجّن الطبيعة البشرية، وكان عليه أن يترك الإنسان الأعلى يجتاح بقوّته كل الحواجز التي تحاول أن تحدّ من طموحه.

تختلف هذه النظرة الرواقية عن نظرة الأبيقورية وعن الكلبيين الذين أرادوا وحدة كونية، ولكن بشكل عدمي وعبثي. لقد نادوا بنوع من الشيوعية الفوضوية حيث تختفي الملكية والزواج والحكومة، فنصل وفق هذه النظرة إلى الفوضى المدمّرة التي تقضي على الحرية والمساواة والعدل، ما يعيدنا إلى الواقع الغرائزي المتخلف وإلى العدمية.

يبقى أن نتساءل هل المبادئ السياسية التي نادى بها العهد السقراطي تتمشّى مع العولمة التي تجتاح العالم، والتي تعدنا بغدٍ أفضل للبشرية، وبفردوسٍ أرضي جديد؟ هل العودة إلى

حبّ السلطة واللذة والمال هي الأفضل لحكم الشعوب ولسياستها في القرن الحادي والعشرين؟ وهل تقود العولمة إلى الحوار أم هي تغذّي صدام الحضارات؟

لقد أنجزنا هذه الدراسة بناءً على أن تاريخ الفلسفة يعطينا طريقة للبحث تؤكد أن أية دراسة في ماضينا إنما تنير الطريق لحاضرنا، وأن خلود الفلسفة وديمومتها إنما يبدوان كأنهما الأبدية الراسخة والحسية لتجربة تتكرر باستمرار في تاريخنا، على حد قول شوبنهاور.

لقد حلّل الفكر اليوناني المسائل الكبرى للبشرية بشكل عميق، ما يسمح للفلسفة المعاصرة بالاستفادة منه. وانطلاقاً من ذلك، ألا يحقّ لنا، نحن أبناء حضارات بلاد ما بين النهرين، أن تنبثق في داخلنا البذور القومية الضاربة في تاريخنا الطويل على مدى اثني عشر ألف سنة، فتزهر ثمراً توحيدياً يدفع بنا نحو الوحدة والانسجام والاتزان، بدلاً من الشرذمة والتفكك والانقسام؟

إن طريق الوحدة هو طريق الخلاص، وطريق الاقتتال هو طريق الفناء؛ وإن شعباً له تاريخ وثقافة وحضارة في العزّة والكرامة والإباء لا خوف عليه، وهو سينتفض كطائر الفينيق ليولد من جديد، مهما طال الزمن، ومهما غدرت به الأقدار.

فلنتّعظْ من العهد السقراطي ومن تاريخنا المجيد، ولنعملْ على قيام النهضة التي تعكس تطلعاتنا في الحق والخير والجمال، وفي قيام دولة مرهوبة الجانب تتشارك وسائر الأمم علمياً وثقافياً وحضارياً، وتملأ دورها المميز في سلّم الارتقاء والنشوء الكوني من خلال المشاركة في القرار من موقع الحكمة والقوة.

المصادر والمراجع

١. باللغة العربية

- ابن خلدون. **المقدمة**، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لا ت.
- أفلاطون. **الجمهورية**، ترجمة حنا خباز من الإنكليزية، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٤٨.
- بدوي، عبد الرحمن. **الأخلاق النظرية**، ط. ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦.
- حريق، إيليا. **الديمقراطية وتحديات الحداثة بين الشرق والغرب**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠١.
- زيناتي، جورج. **الفلسفة في مسارها**، الأحوال والأزمنة، بيروت، ٢٠٠٢.
- ساباين، جورج. **تطور الفكر السياسي**، ترجمة حسن العروسي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤.
- شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب**، دار نلسن، ١٩٩٩.
- غارودي، روجيه. **حوار الحضارات**، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٩٩.
- غيث، جيروم. **أفلاطون**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٨٢.
- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار العلم، بيروت، لا ت.
- مصباح، مجتبى. **فلسفة الأخلاق**، ترجمة محمد زراقط، بيروت، ٢٠٠٢.
- هايدغر، مارتن. **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقيا؟ هايدرلن وماهية الشعر**. ترجمة فؤاد كامل ومحمد رجب، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤.

٢. باللغة الفرنسية

- ARISTOTE. *Les politiques*, trad. par Pierre Pellegrin, 2ème édition, Flammarion, Paris, 1993.
- ARISTOTE. Organon III, *Les premières analytiques*, trad. par J. Tricot, Vrin, Paris, 1971.
  - *Ethique à Nicomaque*, trad. par Tricot, Vrin, Paris, 1972.
  - *La politique*, trad. par Tricot, Vrin, Paris, 1972.

• *Les réfutations sophistiques*, Vrin, Paris, 1971.
- BARREAU, Hervé. *Aristote*, Seghers, Paris, 1972.
- BREHIER, Emile. *Histoire de la philosophie*, 9ème édition, PUF, Paris, 1967, tome I, fascicule 1, 2 et 3; tome II, fasc. 2.
- D'ACQUIN, Saint Thomas. *In De Divinis*, nominibus, cap. V, lect. 1, Ed. Opuscula Omnia, par P. Maudonnet, Paris, 1927, t. II.
- DE RAEYMAECKAR, Louis. *Analytiques postérieures*, Ed. Béatrice, Paris, 1970.
• *Edition de l'Œuvre d'Aristote et des commentaires*, publiés par l'Académie de Berlen, par Bekker (T. I et II réimprimés en 1959).
- DELAPORTE. *La Mésopotamie*, bibliothèque de synthèse historique, 1923.
- DUMEZIL, G. *Mythe et Epopée, l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Gallimard, Paris, 1968.
- FOULQUIÉ, Paul. *La dialectique*, PUF, Paris. 1968.
- GOLDSHMIDT, Victor. *Les philosophes célèbres*, Mazenod, Paris, 1956.
- HEGEL. *La raison dans l'histoire*, trad. par Papaisannou, Paris.
- HEGEL, G.W. F. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1970.
- HEGEL. *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, la logique, la philosophie de la nature ; la philosophie de l'esprit*, trad. par J. Gibelin, Vrin, Paris, 1968.
- Lacrosse, Joachim et autres. *Philosophie comparée.* Grèce, Inde, Chine, coord., Vrin, Paris, 2005.
- LABARRIERE, Pierre-Jean. *Structures et mouvement dialectique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Montaigne, Paris, 1968.
- NIETZSCHE. *La généalogie de la morale*, trad. de l'allemand par Henri Albert, Gallimard, Paris, 1964.
- *Oxyrhinchus*, No 1364, t. 1.
- PLATON. *La république*, trad. par R. Baccon, G. F., Paris, 1966.
• *Apologie de Socrate*, Criton, Phédon, trad. par E. Chambry, G. F., Paris, 1965.
• *Le banquet*, Garnier et Flammarion, Paris, 1969.
• *Protagoras, Euthydème, Gorgias, Ménexène, Ménon, Cratyle*, trad. par E. Chambry, G.F., Paris, 1967.
• *Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias*, trad. par E. Chambry, G.F., Paris, 1969.
• *Les lois*, G.F., Paris, 1969.

- PRADOU, J. F. *Platon et la Cité*, PUF, Paris, 1997.
- *Théétète et Parménide*, trad. et notes par E. Chambry, G.F., Paris, ١٩٦٧.
- TRICOT, Jean. Aristote, *La métaphysique*, Tome I et II, Vrin, Paris, 1970.

٣. باللغة الإنكليزية

- BARKER, Ernest. *Greek Political Theory, Plato and his predecessors*, 2nd ed. London, 1925, Chs. 1, 2.
- BARKER, Ernest. *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1946.
- BONNER, Robert J. *Aspects of Athenian Democracy*, Berkeley, California, 1933.
- BRADLEY, A. C. *Aristotle's Conception of the State*, in Hellenica, Ed. By E. Abbott, London.
- BURY, J. B. *The Age of Illumination*, in the Cambridge Ancient History, Vol. V, 1927.
- GILSON, Etienne. *The Unity of philosophical experience*, Seribuer's sons, New York, 1937.
- GLOTZ, G. *The Greek City and its institutions*, trans. by N. Mallinson, London, 1929.
- GOMME, A. W. *The Old Oligarch*, Mass, Cambridge, 1940.
- JOSEPH, H. W. B. *Knowledge and the good in Plato's Republic*, London, 1948.
- REICHENBACH, Hans. *The Rise of scientific philosophy*, California, 1962.
- ROSS, W. D. *Aristotle*, London, 1948.
- TAYLOR, A. E. *Socrates*, London, 1933.
- WALKER, E. M. Athens: *The Reform of Cleisthenes*, In the Cambridge Ancient History, vol. IV, 1926.
- ZELLER, Edward. *The Stoicics, Epicureans and Sceptics*, trans. by O. J. Reichel, London, ch. 20.



فهرس الأعلام

— أ —

آينشتاين: ١٧٥

ابن خلدون: ٩٣، ١٣١، ١٥٨

أبولودور: ١٧٧

أبولون (الإله): ١٤٥

أبيقور: ١٧٢، ١٧٧، ١٨٠

إبيكتيت: ١٧٣

أديمنتس: ٣٩

أرستوفان: ٦٩

أرستيب: ١٧٢

أرسطو: ٦، ٨، ١١، ١٢، ١٦، ٢٠، ٦٢، ٦٥، ٧٠، ٧٢، ١١٣، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧

الإسكندر الأفروديسي: ١٤١

الإسكندر المقدوني: ٨، ١٢٧، ١٢٨، ١٧١، ١٧٥، ١٧٦، ١٨٠، ١٨٥

أفلاطون: ٦، ٧، ٨، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٧، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٥، ١٥٥، ١٦١، ١٦٥، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧

أقليدس: ١٢٨، ١٧٢

إكسانوفان: ١٧

الأكويني، توما: ٣٧

إمرسن، رالف: ٨٣

أنبادقليس: ١٨٠

أنتستان: ١٧٢

إنغلز، فردريك: ٥٨

أنكسيماندريس: ١٤

أنيتس: ٦٧

أوريل، مارك: ١٧٣

أوغسطينوس (القديس): ١١٧، ١٤١

— ب —

باركر، إرنست: ٧١، ١٢٩

بارو، هرفيه: ١٣٣

براكساجورا: ٦٩

بركليس: ٦٤، ٦٥

برمنيدس: ٧، ٨، ١٠، ١٣، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٨، ١٠٧
بروتاغوراس: ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٣١، ٣٥، ٧٩، ٨٠، ٨٣
بريهيه، إميل: ٧٠، ١٠٥، ١٢٩
بوذا: ٧
بوليمارخس: ٣٩، ٤٠، ٤١
بيلغرين، بيار: ١٣٠

— ت —

تراسيماخس: ٤٢
توسيديدس: ٦٤، ٦٥
توينبي: ١٨١
تيليكليس: ١٥١
تيماوس: ٨، ٥٢، ٧٨، ٧٩
تيودورس: ٣٣

— ث —

ثراسيماخس: ٣٩

— ج —

جاكس: ٥٣
جيلسون، إتيان: ٣٦

— د —

دي رايمايكر، لويس: ٣٧
ديموقريطس: ١١
ديوجين: ١٧، ١٧٤
ديونيزوس (الإله): ١٤٥

— ر —

رفائيل: ١٢٥
روس: ١٢٩
روسو، جان جاك: ٨٣، ١٤٢
ريشنباخ، هانز: ١٠٦
ريمن: ١٢٨

— ز —

زرادشت: ٤٢
زينوفون: ٦٨
زينون: ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥

— س —

سارتر، جان بول: ٩٦، ٩٧
سباين، جورج: ١٠٥، ١١٨، ١٥٠، ١٧٨
السفسطائي: ٨، ٢٣
سقراط: ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٣، ٣٦، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٦٦، ٦٧، ٧٢، ٧٦، ٨٠، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٤، ٩٦، ١١٢، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٩، ١٤٥، ١٦١، ١٧١، ١٧٢
سيفالس: ٣٩، ٤٠
سيمونيدس: ٤٠، ٤١
سينيك: ١٧٣

— ش —

شوبنهاور: ١٨٨
شيشرون: ٤٥

— ط —

طاليس: ٩، ١٠، ١٤، ٧٠، ٧٥، ٧٨

— غ —

غلوكون: ٣٩
غورجياس: ٨٢
غيث، جيروم: ١٠٢، ١٠٩، ١٢١

— ف —

الفارابي: ١٣١
فوكيه، بول: ٤٦
فولكيه: ٥٣
فونتونيل: ٤٦
فيتاغورس: ١٥، ١٧
فيدون: ٧٨

— ق —

قمبيز: ٦٧

— ك —

كانط، إيمانويل: ٨
كراتيلس: ٧، ٨، ١٩، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦
كريسيب: ١٧٣، ١٧٥
كزينوفون: ٢٠
كليستينس: ٦٣
كليكلكيس: ٤٢، ٨١
كليانت: ١٧٣
كونت، أوغست: ٩

— ل —

لوباتشفسكي: ١٢٨
لوكريس: ١٧٧
ليرس، ديوجين: ٧٠
ليسنكو، فكتوريا: ٦

— م —

ماركس، كارل: ٥٨، ٨٨، ٩٠، ٩٨، ١٠٢
ماكيافيلي: ٤٢
ميليتس: ٦٧
مينكوسينوس: ١٢٨

— ن —

نيتشه: ٤٢، ٨٣، ٩٩، ١٤٥، ١٨٧
النيرفانا: ٧
نيرفتوس: ١٢٨
نيقوماخوس: ٦، ١٢٦، ١٢٨، ١٥٠، ١٦١

— هـ —

هرموجين: ٢٥
هزيود: ١٧
هندس: ٧٨
هوبس: ٨، ١٤٥، ١٨٠
هوميروس: ١٧
هيدغر، مارتن: ٦
هيرقليطس: ٧، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٨، ٤٥، ٧٥
هيرودوت: ٦٧، ٦٨
هيغل: ١٨، ٤٦، ٥٨، ١٥٤

— ي —

ياسبرز، كارل: ٥
يوديموس: ١٢٨
يوربيدس: ٧٠، ١٠١
يوكاستا: ٧٠
ييجر، فيرنر: ١٣٠

فهرس الأماكن

– أ –

آسيا: ١٠٣

الاتحاد السوفياتي: ٥٨

أثينا: ٩، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٩، ٤٤، ٥٣، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨١، ٨٥، ٩٦، ٩٩، ١٠٤، ١٠٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٨، ١٣٢، ١٣٩، ١٤٥، ١٥١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٧

إسبارطة: ١٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ١١٣، ١١٨، ١٣٢، ١٤٢، ١٦٦

الإسكندرية: ١٨٥

ألمانيا: ٥٨

أميركا: ١٠٣

إندونيسيا: ٥٨

إنكلترا: ٧٠

أوروبا: ٥٨، ١٠٣، ١٢١، ١٥٨، ١٨٤

– ب –

البحر الأبيض المتوسط: ١٣

بلاد فارس: ١١٣، ١٣٢، ١٨٥

– ر –

روما: ١٧٣

– س –

سركوسة: ١٠٩

– ش –

الشرق الأوسط: ٥٨

– ص –

صقلية: ١٦، ٦٢

الصين: ٥، ٩، ١٠، ٥٨

– ف –

فارس: ٩، ١٠

فينيقيا: ٦٨، ٧٠، ١٨٥

– ق –

قرطاجة: ١٣، ٦٢، ٦٨

– م –

مصر: ٩، ١٣

المغرب: ٦٨

– هـ –

الهند: ٥، ٩، ١٠

– و –

الولايات المتحدة الأميركية: ١٨٥

– ي –

اليونان: ٥، ٩، ١٠، ٤٩، ٧٠، ٧١، ١٥١، ١٥٨

المحتويات

مقدمة عامة ـــــــ ٥

١. ظهور العهد السقراطي ـــــــ ٩

٢. مدخل إلى الفلسفة السياسية ـــــــ ١٢

٣. نقد الفكر السياسي عند السفسطائيين ـــــــ ١٤

القسم الأول- مفهوم العدالة عند أفلاطون ـــــــ ٢١

الفصل الأول- العدالة والسياسة عند أفلاطون ـــــــ ٢٣

١. العدالة في حوارات كراتيلس وبرمنيدس والسفسطائي ـــــــ ٢٣

أ- العدالة في حوار «كراتيلس» ـــــــ ٢٤

ب- العدالة في حوار «برمنيدس» ـــــــ ٢٧

ج- العدالة في حوار «السفسطائي» ـــــــ ٣٣

٢. في العلاقة بين العدالة والسياسة ـــــــ ٣٨

أ- تعريف العدالة في كتاب «الجمهورية» ـــــــ ٣٩

ب- أهمية الحوار في تعريف العدالة ـــــــ ٤٣

٣. في العدالة والسياسة والنظام التربوي ـــــــ ٤٧

أ- النظام التربوي ـــــــ ٤٨

ب- العدالة وصفات الحكّام ـــــــ ٥٠

ج- نقد جوانب من حكم الفلاسفة ـــــــ ٥٧

الفصل الثاني- أهمية القانون في استقامة الحكم ـــــــ ٦١

١. في واقع أثينا الديموغرافي والدستوري ـــــــ ٦٢

أ- الجدال الشعبي السياسي ٦٧
ب- دور القانون في قيام الدولة ٦٩
٢. الفساد السياسي والحكومي في أثينا ٧٥
أ- مظاهر الفساد العامة سياسياً وتربوياً وأخلاقياً ٧٥
ب- فساد أنظمة الحكم ٨٣
ج- جدلية السلطة والرعية ١٠٠
٣. جدلية السياسة والعدالة في الحوارَين «السياسي» و«القوانين» ١٠٥
أ- حوار «السياسي» ١٠٧
ب- صفات الحاكم الفيلسوف في «السياسي» ١٠٩
ج- السياسة و«القوانين» ١١٢
د- بين جدارة الحاكم والأخلاق ١١٥
هـ- جدلية نظام العدالة والنظام الاجتماعي في حوار «القوانين» ١١٧
القسم الثاني- الفلسفة السياسية عند أرسطو ١٢٣
لمحة عامة ١٢٥
الفصل الأول- حياة أرسطو ومؤلفاته ومناهجه ١٢٧
١. كتاب «السياسة» ١٢٨
٢. منهجية أرسطو في السياسة ١٣١
٣. الكائن الأونطولوجي ١٣٥
٤. جدلية الأخلاق والسياسة ١٣٨
الفصل الثاني- فلسفة الشؤون الإنسانية ١٤١
١. أهمية قيام المدينة ١٤٣
٢. سلطة العائلة ١٤٥
الفصل الثالث- الدستور الأفضل ١٤٩

١. في خصائص الدساتير ١٥١
٢. مسألة المشاركة في الحياة السياسية ١٥٣
الفصل الرابع- المدينة المثلى ١٥٧
١. العلاقة بين الحاكم والمحكومين ١٦٠
٢. دور التربية في قيام الحكم الصالح ١٦١
٣. الدولة المتوسطة هي الأفضل ١٦٥
القسم الثالث- الفلسفة السياسية في العهد السقراطي المتأخر ١٦٩
مدخل ١٧١
الفصل الأول- الرواقية ١٧٣
الفصل الثاني- الأبيقورية ١٧٧
خاتمة ١٨٣
المصادر والمراجع ١٨٩
فهرس الأعلام ١٩٣
فهرس الأماكن ١٩٦
المحتويات ١٩٧

إن ما يطرحه العهد السقراطي من مقولات على قاعدة جدلية الفكر والمجتمع يؤكّد توق الشعوب، في مسارها الحضاري والعلمي والثقافي، إلى ما يلبّي حاجات أفرادها ويعزّز مؤسّسات الدولة بارتكازها على القوانين العادلة والدساتير التي توفّر الاستقرار والانسجام والتوازن في المجتمع الواحد.

بنى العهد السقراطي الدولة على القيم والأخلاق والفضيلة والحسّ القومي، المقوّمات التي استقى منها الغرب الأوروبي فكره من أجل النهوض القومي.

ويتساءل المؤلّف في هذا الكتاب إلى أي حدّ تتطابق المبادئ الأساسية التي وضعها العهد السقراطي مع تباشير العولمة التي تجتاح العالم، والتي تعدنا بمستقبل أفضل للبشرية وبفردوس أرضي جديد؟ هل العودة إلى حبّ السلطة واللذّة والمال هي الأفضل لحكم الشعوب ولسياستها في القرن الحادي والعشرين؟ وهل تقود العولمة إلى الحوار أم هي تغذّي صدام الحضارات؟

ريمون غوش حائز دكتوراه دولة في الفلسفة من جامعة السوربون الأولى بدرجة مشرف جداً. أستاذ الفلسفة اليونانية والمنطق ومناهج البحث الفلسفي وعلم الجمال، وعضو في لجنة قبول مشاريع الدكتوراه لطلاب الفلسفة، وعضو لجنة إدارة البحث العلمي في المعهد العالي للدكتوراه، في كلّية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية في الجامعة اللبنانية. صدر له كتابان: «الفكر الجدلي عند الغزالي» و«الفكر الجدلي في الفكر العربي الوسيطي».



